Vorträge,

gehalten

im jüdisch-theologischen Verein

in Breslau,

Ende Juni 1869.

Leipzig,
Commissions-Verlag von Oskar Leiner.

Vorträge,

gehalten

im jüdisch-theologischen Verein

in Breslau,

Ende Juni 1869.

Leipzig,
Commissions-Verlag von Oskar Leiner.

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

392

Inhalt:

Seite

Das Talmudstudium von Dr. Frankel 1

Tendenz und Abfassungszeit der letzten Capitel des Buches der Richter von Dr. Güdemann 12

Der talmudische Begriff Berera (ברירה) von Dr. Zuckermandel . . 24

Ueber Entwickelung der Pentateuch-Perikopen-Verlesung von Dr. Graetz 33

Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie von Dr. Freudenthal 48

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Boston Public Library

https://archive.org/details/vortrgegehalteni00jdis

I.

Das Talmudstudium.

Vortrag

von Dr. Z. Frankel.

Hochzuverehrende Versammlung!

Zur Zeit, als die jüdischen Akademien am Euphrat blüheten, da war es Brauch und Sitte, daß die Gelehrten sich zu gewissen Zeiten am Sitze mancher Akademien in freundlicher Begegnung versammelten. Diese Zusammenkünfte כלה, כלי, nach dem in's Aramäische übergegangenen καλεῖν „herbeirufen, zusammenrufen" benannt, hatten sich aus einem wissenschaftlichen Drange herausgebildet: der wissenschaftliche Gedanke kommt in der Regel erst dann zur objektiven Anschauung und werden wir uns seiner mit Klarheit bewußt, wenn er uns entweder in Wort oder in Schrift gegenüber tritt. Die Alten waren ein wenig schreibseliges Geschlecht und handhabten den Griffel nur für das, was sie der Aufbewahrung für spätere Zeiten werth hielten; das lebendige Wort, der frische Gedankenaustausch, die in mündlicher Besprechung sich vollziehende Reibung der Gedanken war ihnen das Ferment der Wissenschaft und der Probirstein für die Richtigkeit

oder Unrichtigkeit des im Geiste Construirten. Diese Zusammenkünfte, zu denen die Entferntesten herbeikamen — Mancher hatte mehrere Monate zuzureisen und konnte nur kurze Zeit verweilen, daher בר בי רב דחד יומא genannt — ließen auch das Praktische nicht abwärts liegen; manche dem Leben angehörenden und in ihm sich ereignenden Vorfallenheiten wurden auf Grund wissenschaftlicher Forschung besprochen und über sie nach genauem Abwägen und reiflicher Discussion Beschluß gefaßt. Fast bedarf es kaum der Erwähnung, daß unser Zusammentritt ein, wenn auch nur schwaches Spiegelbild jener alten Kalli ist: es versammeln sich der jüdischen Wissenschaft obliegende Männer, um, wozu Mehreren selten Gelegenheit geboten ist, sich über wissenschaftliche Gegenstände zu besprechen und sich im gegenseitigen Austausche für die Wissenschaft von Neuem erwärmen; das Gefühl der Zusammengehörigkeit und das durch sie bedingte vereinigte Streben nach einem gemeinschaftlichen Ziele soll wieder wach gerufen werden, auch wollen Viele in dem Zusammentreffen mit Gesinnungsgenossen und Studienfreunden manches in früheren Tagen mit einander Erlebte und Durchlebte an sich vorüberziehen lassen und sich in diesen Erinnerungen mit erneuerter Kraft für das Ideal begeistern, das ihnen in ihrer Studienzeit vorschwebte und ihre Brust mit frohem Muthe in dem Ringen mit den, den Jüngern der Theologie nicht selten erwartenden Kämpfen und Beschwerden erfüllte. Und die Wissenschaft soll sie nicht dem Leben entfremden, das Leben soll mit seinen Forderungen nach dem Vorbilde jener alten Zusammenkünfte seine Berechtigung finden; die hier zusammentretenden Männer, die fast sämmtlich in Amt und Würde stehen, wollen sich die in ihrer respectiven Stellung gemachten Erfahrungen mittheilen und in eingehender Besprechung reiflich erwägen, was zur Hebung des religiösen Gefühles noth thue, den Ruf der Zeit prüfen, und wie ihm auf Grund religiöser, wissenschaftlicher Forschung Folge zu geben sei. Der Forschung! Nur die Resultate, die sich auf einer gewissenhaften, streng prü-

fenden Forschung aufbauen, erkennt das Judenthum als endgültig und normirend an, dem Judenthum ist der Unterschied zwischen Priester und Laien und nicht minder der Unterschied zwischen Rabbiner und Laien unbekannt; der der jüdischen Wissenschaft mit Erfolg Obliegende ist Rabbiner, die Ergebnisse der Wissenschaft sind maßgebend: Rabbiner können und sei ihre Zahl noch so groß, weder binden noch lösen, ist nicht ihr Ausspruch durch die Wissenschaft motivirt, hat er nicht in ihr Ausgangs- und Endpunkt, so hat er sich von vorn herein als dem Geiste des Judenthums fremd gerichtet. Dieses das Judenthum charakterisirende Kennzeichen ist Vielen abhanden gekommen, und darum wird mancher sogenannte Ruf der Zeit vernommen, der an sich unberechtigt ist; es wird mancher, auf dem Boden anderer Confessionen sich ereignende Vorgang, die dortige Klage über das den freien Gedanken fesselnde Dogma und die ihn in ihren Consequenzen niederdrückende Hierarchie auf das Judenthum hinübergetragen; aber das Judenthum kennt nicht Gedanken- und Gewissenszwang, das Judenthum hat nicht Weihe und bevorzugten priesterlichen Stand: das Wissen giebt den Vorzug, das Wissen ertheilt die Weihe.

Wie aber es sich aneignen, wie gelangen zu den Schätzen dieses Wissens? Die jüdische Literatur ist groß und weitumfassend, sie hat sich fast aller Gebiete des menschlichen Wissens bemächtigt und sich theils selbstständig den Weg gebahnt, theils die Resultate der bedeutendsten anderen Nationen angehörenden Forscher aufgenommen und verarbeitet. Doch wir wenden uns zu der eigentlich jüdischen Theologie: sie bauet sich auf der heil. Schrift, ferner auf Mischna und Talmud auf, jene die schriftliche, Mischna und Talmud die mündliche Lehre genannt; jene ist fixirt und soll nur aus dem Buche erlernt werden, diese soll flüssig bleiben, soll, nicht in Buchstaben und kalter Hülle eingeengt, an sich in unausgesetzter Entwickelung einen stetigen Geistesprozeß vollziehen. Die massenhaft angewachsene Literatur und äußere

1*

משרד הדתות ירושלים
ספרי[illegible] מתנת י. נהרי

traurige Verhältnisse zwangen von diesem Plane abzugehen, die mündliche Lehre wurde schriftlich niedergelegt: und dennoch verblieb das Studium ein ausschließlich mündliches. Die Kenntniß der Schrift ist durch die Handlanger jeder Literatur, Grammatik und Lexicon, zu erwerben; der Talmud muß ausschließlich aus dem Munde des Lehrers gehört werden, dieses Studium spottet jedes Wörterbuches und jedes noch so gelehrten Leitfadens, und kann nimmer in eine andere Sprache übertragen werden. Schon seine einfachen technischen Ausdrücke, wie כלפי בשלמא, ממה נפשך, לייא u. a. sind fast unübersetzbar und bedürfen einer Umschreibung, die die Geduld des Lesers erschöpft; und nun vollends die Auseinandersetzung, die scharfe, in kurzen Worten fast nur hingehauchte Dialektik, die leichtbeschwingte, Schluß an Schluß reihende, über den Buchstaben schnell dahineilende Discussion, welches Hilfsbuch vermag ihr Verständniß zu erleichtern? Selbst Mancher, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck durch einiges in der Jugend betriebene Studium den Talmud zu *lesen* verstehet, aber nicht in seine Tiefen eingedrungen, daher in späteren Jahren sich ihm entfremdet hat, welchen Schwierigkeiten begegnet er, so er dieses Werk zu wissenschaftlichen Forschungen benützen will: er verfällt nicht selten in Fehler, die ihn in den Augen des Kenners blosstellen und das Vertrauen zu seinen, mit vieler Anstrengung gewonnenen Resultaten untergraben. Und wie gebieterisch tritt erst an den Theologen, der in diesem Werke die Richtschnur für seine Thätigkeit und die von ihm zu ertheilende Belehrung finden soll, die Forderung heran, daß er sich nicht nur ein gründliches Studium angeeignet, sondern es auch mit Eifer fortsetze! „Verläßt Du mich einen Tag, so verlasse ich Dich zwei Tage" sagt ein alter Spruch: jedes sich dem Studium Entfremden ziehet ein doppelt Entfremdetwerden nach sich, die Lust und die Liebe erkaltet, man vermag sich nicht mehr zurecht zu finden, man wird gleichgültig und, was noch trauriger und durch betrübende Vorgänge belegt wird, der Geist kommt abhanden und es wandelt

sich Mancher in einen Feind um! — Dem Theologen liegt die unausgesetzte Beschäftigung mit dem Studium ob; auch daß er sich manches für die Praxis Ausreichende angeeignet, kann nicht genügen; das Judenthum will im Geiste an- und fortgebauet werden. Daher erhob sich kein kleiner Sturm, als Maimonides mit seinem Meisterwerke, dem „Jad hachasaka" hervortrat, das mit Erstaunen erregender Gelehrsamkeit und scharfer Systematik das Ganze der religiösen Vorschriften in trockenen, abgegrenzten Paragraphen brachte: das Judenthum will seine Satzungen geistig aufbauen: kein Machtspruch, kein Autoritätsglaube: der Prozeß soll sich vor unseren Augen vollziehen, wir sollen an ihm theilnehmen und ihn mit lebendiger Kraft und Frische durch die verschiedenen Stadien begleiten.

Dieses das eigentliche, wenn man es so nennen darf, esoterische Studium des Talmud. Die Methode des Forschens, wie sie sich auf allen Gebieten des Wissens entwickelt und an der Hand der modernen Kritik früher ganz unbekannte Bahnen eingeschlagen hat, fordert ferner zur Beleuchtung des talmudischen Riesenwerkes nach verschiedenen Richtungen auf. Hier ist vor Allem die gründliche Bearbeitung einer Einleitung in den Talmud namhaft zu machen. Das Bedürfniß einer solchen Einleitung wurde schon in früherer Zeit gefühlt, und es verfaßte der im 10. Jahrh. lebende Samuel Hanagid einen מבוא התלמוד. Doch ist dieses Werk nur in einzelnen Bruchstücken auf uns gekommen, auch verrathen diese Bruchstücke, daß das Werk den heutigen Anforderungen nicht genügte. Dieses gilt auch von anderen ähnlichen Versuchen, wie der Schrift des R. Simson aus Chinon, des Josua Halewi aus Tlemcen, Joseph Karo, Salomon Algasi u. A.

Der Talmud besteht aus 36 Traktaten, in denen tanaïtische, d. i. der Mischnaperiode angehörende, und emoraïtische, d. i. der nachmischnischen Periode angehörende Autoren, ferner viele anonyme Discussionen angeführt werden. Wir sehen von den tanaïtischen Autoren, als in eine Einleitung in die Mischna gehö-

rend, ab und heben als den eigentlichen Vorwurf einer Einleitung in den Talmud die emoraïtischen Autoren hervor. Sie lebten in einem Zeitraume von vierhundert Jahren, etwa vom Schlusse des 2. bis gegen Mitte oder Ende des 6. Jahrhunderts. Die Zahl dieser Autoren ist bedeutend: es ist nicht fehlgegriffen, wenn man sie auf 400—500 ansetzt. Von Manchen sind nur einzelne, von Anderen vielfache Lehrsätze und Discussionen erhalten. Wie war der Forschungsgang der verschiedenen Autoren, wie charakterisiren sich die Hervorragenderen — von den minder Bedeutenden kann, da nur einzelne Sätze auf uns überkommen, eine Charakteristik nicht beansprucht werden —, welcher Materie wendete Dieser und Jener zumeist seine Lehrthätigkeit zu? Es hat ferner im 4. Jahrh. der Gang der Discussionsweise eine neue Richtung eingeschlagen; was war die Veranlassung hierzu und welches ist das Merkmal dieser neuen Discussionsweise?

In der großen Zahl der emoraïtischen Autoren sind mehrere namhaft gemacht, die Palästina angehören, sowie es überhaupt zwei Talmude giebt: einen babylonischen und einen palästinensischen. Welches ist das Verhältniß dieser beiden Talmude zu einander, welche Autoren gehören Palästina, welche Babylon an?

Betrachten wir aber auch die anonymen Discussionen: sie sind, sowie dem Autor, so auch der Zeit nach unbestimmbar, und dennoch können manche ein bedeutendes Alter beanspruchen, da schon in der späteren talmud. Zeit ihr Sinn dunkel war, und man sich vielfach bestrebte, ihn richtig zu erfassen. So Baba batra 61b: תנו רבנן צנור שחקקו ולבסוף קבעו פוסל את המקוה קבעו ולבסוף חקקו אינו פוסל את המקוה.

Hieran knüpft sich die kurze Discussion oder Frage: מני לא מני לא ר' אליעזר ולא רבנן. Der Sinn dieses war schon der nicht ganz späten talmud. Zeit verloren gegangen, und es wird auf mehr als einer Textseite geforscht: הי ר' אליעזר und über das Verständniß dieser Frage discutirt.

Man begegnet dergleichen über frühere anonyme Stellen

Auskunft suchenden Forschungen nicht selten; hier genüge noch hervorzuheben Chullin 13a: אמר ר' הונא דרש רב חייא בר רב משמיה דרב אסורה באבילה ליומא ונסבין חבריא למימר ר' יהודה היא. Dieses ר' יהודה היא war schon einer früheren Generation dunkel, und es knüpft sich an die Frage הי ר' יהודה eine sich weit erstreckende Discussion der namhaftesten talmud. Autoren.

Wenden wir uns nun nach der formellen, in einer Einleitung in den Talmud nicht genug zu beachtenden Seite. Der babyl. Talmud (dieser ist hier zuvörderst im Auge zu behalten) wurde im 7. Jahrh. redigirt. Die Redaktion zog sich durch längere Zeit hin und reicht bis tief in das 8. Jahrh. hinein. Da drängt sich nun die Frage auf, wie wurde es den Redaktoren ermöglicht, die auf sie, wie wir früher gedachten, mündlich überkommene, unübersehbare Reihe von Lehrsätzen zu bewältigen und sie schriftlich abzufassen, wie sogar die unzähligen, an die Lehrsätze anknüpfenden kleineren und größeren Discussionen im Geiste zusammenzuhalten und sie in geschriebenen Buchstaben wiederzugeben? — Es wiederholen sich ferner mitunter in den verschiedenen Traktaten dieselben Stellen, und diese Parallelstellen weichen nicht selten wesentlich von einander ab, enthalten sogar, wie ein eingehender Vergleich zeigt, Widersprüche: scheint nicht hierin eine Andeutung zu liegen, daß die verschiedenen Talmudtraktate verschieden redigirt wurden? Es bestanden nämlich nach der Zeit des Abschlusses des Talmud zwei Akademien, eine zu Sura, die andere zu Pumbedita: scheint nicht, daß mancher Traktat von dieser, mancher von jener Akademie redigirt wurde, die Redaktion unabhängig von einander vor sich ging? Eine eingehende Forschung läßt ferner in den verschiedenen Traktaten verschiedene Redeweisen, ja sogar verschiedene Schreibweise wahrnehmen: wäre an der Hand dieser mannigfachen Andeutungen nachzuweisen, welcher Traktat in Sura, welcher in Pumbedita redigirt wurde, welche wichtige Resultate würden sich hieran knüpfen!

Nach der neueren Forschungsmethode tritt ferner als unab-

weisbare Forderung das Eingehen auf das Idiom des Talmud heran. Die Grundlage des Idioms des babyl. Talmud bildet das Aramäische, des jerusalemischen Talmud das Syrische, hier wie dort stark hebraisirt. Eine fast ausschließlich syrische Färbung giebt sich im babyl. Talmud in den Stellen kund, die Benennungen von Krankheiten, Heilmethoden, Beschwörungen, Amulete u. dgl. enthalten: ein nicht zu übersehender Hinweis, daß diese Heilmethoden, Beschwörungen u. s. w. exotischen, wahrscheinlich nabatäischen Ursprunges sind. — Einen Beitrag zum rein Aramäischen liefern die im babyl. Talmud vorkommenden gerichtlichen Formulare, vgl. Jebamot 39, Gittin 86, Baba batra 154 u. s. w., ferner die unter dem Ausdruck היינו דאמרי אינשי mitgetheilten Sprüchwörter. — Als sehr wichtig wird sich auch bei der Untersuchung über das vorerwähnte Prädominiren des Syrischen bei Beschwörungen u. s. w. ergeben, daß der Talmud den Teufel, einen absolut bösen Geist, nicht kennt: er weiß nur von מזיקין, neckischen, schadenfrohen Wesen, Kobolden im deutschen Volksmund, und auch sie sind mitunter dem Menschen freundlich gesinnt, auch dem Frommen dienstbar (vgl. Chullin 105 u. s. w.).

Nicht minder als das Sprachliche beanspruchen bei alten, in entfernten Gegenden sich abwickelnden Werken Geschichtliches und Geographisches die Aufmerksamkeit des Forschers. Im Talmud, so sagt schon der erste Blick, liegt ein großes Stück der Geschichte der Juden vor, und welches bedeutende Gebiet eröffnet sich dem schärfer eindringenden Auge selbst an mancher unscheinbaren Stelle! Auch für die Geschichte der im Dunkel gehüllten Sassanidenperiode ergiebt sich hier manche nicht unbedeutende Ausbeute. — Die Geschichtskunde fördert aber auch das talm. Studium und zeigt die praktische Entwickelung mancher Halacha. Wir machen beispielsweise die im talm. Recht scharf und in weiter Ausdehnung ausgeprägte Lehre über das Recht des angrenzenden Nachbars — דינא דבר מצרי — namhaft (vgl. Frankel, Der gerichtliche Beweis S. 370 f.). — Es liefert ferner die richtige Orien-

tirung in den im Talmud erwähnten babylonischen Wohnsitzen der Juden einen reichen geographischen Beitrag zur Kunde der Euphratgegenden, sowie die in neuerer Zeit über diese Gegenden gemachten geographischen Forschungen zur Erklärung mancher schwierigen talm. Stellen und zur Eruirung richtiger Lesearten beitragen.

Theologisches Studium und wissenschaftliches Studium sie sollen Hand in Hand gehen. Das theologische Studium gewinnt durch die Wissenschaft an innerer Klarheit und an Kenntniß, es wird ferner auf einen principiellen Forschungsgang zurückgeführt und vor ausschreitender Dialektik bewahrt; es liefert aber auch seinerseits den Wissenschaften einen nicht zu unterschätzenden Beitrag. Daß man in den talm. Schriften häufig der Operation des das Leben der Mutter und des Kindes rettenden Kaiserschnittes (**sectio caesarea**) in dem יוצא דופן begegnet, hat das Erstaunen gelehrter Aerzte geweckt, da dem medicinischen Alterthum bei dieser Operation das Leben der Mutter verloren ging; daß die älteren Juden, wie ebenfalls diese Schriften zeigen, die neuere Entdeckung der Hortologie, den an Säften überreichen und ihn durch ihr Uebermaß zu ersticken drohenden Baum mit Steinen zu umlegen, in dem מסקלין את האילנות bekannt war, hat einem geachteten Blatte Gelegenheit geboten, einem den Juden feindseligen und aus ihren Schriften Gift saugenden Journal zuzurufen, es wolle sich lieber mit dem in ihnen vielfach Nützlichen und Belehrenden beschäftigen. Und welchen reichen Stoff bieten die talm. Schriften auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft! Eine Vergleichung des talm. Straf- und Civilrechts mit neueren Rechtslehren ergiebt einen bedeutenden Beitrag zur Rectificirung mancher Rechtsbegriffe und zeigt die talm. Autoren auf einem Standpunkte, zu welchem die neuere Zeit sich nur mit großer Anstrengung emporgeschwungen, ja selbst trotz der Anstrengung sich nicht emporzuschwingen vermochte. Es giebt sich in den talm. Schriften allgemein die Tendenz kund, die Todesstrafe abzuschaffen, Schuld-

haft ist hier unbekannt und wurde bis auf die späteste Zeit perhorrescirt. Erpressung eines Geständnisses durch irgend welchen Zwang stieg auch als Gedanke in dem Geiste dieser Lehrer nicht auf, trotz ihrer häufigen Berührung mit Völkern, die mit Tortur und Folter (*βάσανος*) freigebig waren. Diese Schriften sind ferner an Institutionen reich, die auf Billigkeit sich aufbauend, auch in anderen Rechtslehren Eingang fanden. So die dem römischen Rechte unbekannte תקנת השוק, daß Dem, der unbewußt einen entwendeten Gegenstand gekauft, seine Auslagen ersetzt werden müssen; und welche Anerkennung des Rechtes des Menschen tritt vor selbst neueren Rechtslehren an mancher Seite des talm. Eherechts hervor!

Diese kurzgezeichneten Züge lassen ahnen, welche Aufgabe dem nach Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit strebenden jüdischen Theologen obliegt. Nur mit wenigen Worten sei noch zu erwähnen, daß sich ihm ferner ein großes Gebiet in der Hagada und den Midraschim eröffnet, das Gebiet der Ethik und der alten Homiletik; daß sich fast ein unübersehbares Gefilde in der nachtalmudischen Literatur aufthut; daß die Bibelexegese, obschon anzunehmen, daß sie von vornherein die Grundlage seiner Studien gebildet, noch ferner Beschäftigung mit ihr verlangt; daß er sich auch mit den Apokryphen und der sog. alexandrinischen Literatur vertraut machen soll.

Die theologischen Studien zu fördern, ist der Zweck unseres Vereins; unsere Zusammenkünfte, so hoffen wir, werden das Ihrige hierzu beitragen. Sie sollen das eigentliche (esoterische) Studium fördern und den etwa durch die Isolirung, in der Mancher sich durch seine Stellung befindet, erkaltenden Eifer durch Vorträge und sonstige Besprechung wieder wach rufen. Diese Vorträge und Besprechungen sollen auch den anderen gedachten Zweigen gewidmet sein und Materialien zu einer Encyclopädie des Talmud und zu einer wissenschaftlichen Einleitung in denselben liefern. — Aber die Wissenschaft will nicht stolz auf das

Leben herabsehen und es bei Seite liegen lassen: daher soll auch das Praktische seine gebührende Würdigung finden, sollen in freundlicher Besprechung die gemachten Erfahrungen mitgetheilt und die Forderungen der Zeit genau erwogen werden.

Dieses Tendenz und Ziel des Vereins: er ist nicht aus Opposition gegen irgend andere Bestrebungen, sondern aus innerer Nothwendigkeit hervorgegangen: möge der Segen des Herrn auf ihm ruhen, daß er Glauben und Glaubenswissenschaft fördernd, erfreulich gedeihe.

II.

Tendenz und Abfassungszeit der letzten Capitel des Buches der Richter.

Vortrag

von Dr. Güdemann.

M. H.! Was in der Exegese der heiligen Bücher noch nicht genügend erkannt oder, wenn auch erkannt, noch nicht genügend gewürdigt zu sein scheint, das ist der Umstand, daß es gewisse Partien in ihnen giebt, welche Bestandtheile einer alten Tagesliteratur sind und Tagesfragen behandeln. Sie tragen die äußere Form von historischen Berichten, aber ihre Urheber hatten bei Abfassung derselben unter der Absicht, Geschichte zu erzählen, noch einen auf ein Tagesinteresse gerichteten Nebenzweck im Auge. In Rücksicht auf diesen Nebenzweck kann man von einer Tendenz solcher biblischen Partieen reden. Aber es soll hierunter keineswegs jene Art der Darstellung verstanden werden, die man schlechtweg als eine tendentiöse bezeichnet, die aber ihrem eigentlichen Wesen nach auf einer Fälschung der Geschichte beruht (und die man trotz aller darauf verwandten Bemühungen den biblischen Autoren noch nicht nachgewiesen hat): sondern die Tendenz, die allerdings in gewissen Partieen der Bibel nicht zu

verkennen ist, liegt überhaupt nicht in der Darstellung, sondern in den dargestellten Ereignissen. Die wirklichen Ereignisse sind es, welche als Mahnungen aus der Vergangenheit sich an die Gegenwart wenden; der Antheil des Verfassers liegt bloß in der Auffindung und Erkenntniß dieser Mahnungen und in ihrer geschickten schriftstellerischen Anordnung. Ich möchte solche Partien Situationsbilder nennen, welche der Geschichtschreiber entrollte, weil er davon erwarten durfte, daß sie trotz ihrer antiken Staffage seinen Zeitgenossen bis auf jeden einzelnen Zug und vornehmlich mit ihrer wie wohl nur schwach angedeuteten Tendenz für die Gegenwart verständlich sein würden. Das äußere Merkmal solcher Situationsbilder liegt in der eigentlichen Abwechselung von Weitläufigkeit und Umständlichkeit mit ihren graden Gegensätzen, Knappheit und Kürze, — eine Abwechselung, die nicht zufällig, sondern nur absichtlich sein kann, die sich aber auch leicht erklärt, wenn man die Schrift als berechnet auf die Entscheidung einer Tagesfrage erkennt. Denn dieser Berechnung gemäß mußte allerdings der Verfasser seine Schrift möglichst harmlos erscheinen lassen, um nicht durch eine unvorsichtige Hervorkehrung seiner Absicht derselben vielmehr zu schaden, als zu nützen; ebenso war er aus demselben Grunde veranlaßt, Persönlichkeiten, Umstände, Einrichtungen u. s. w., wenn deren Erwähnung den Leser von der Vermuthung einer Tendenz abführen konnte, mit Stillschweigen zu übergehen. Uebrigens erinnere ich zur Erläuterung des Gesagten an eine Erscheinung, die auf dem Gebiete der profanen Literatur uns nicht selten entgegentritt. Das sind jene Schriften, die scheinbar nur Geschichtserzählungen enthalten, deren eigentlichen Mittelpunkt aber ein Tagesinteresse bildet. Dieses ist oft nur mit einigen Strichen angedeutet, aber das scharfblickende Auge des Zeitgenossen nimmt sie dennoch wahr. Erst allmälig verwischen sich die Konturen, und spätere Geschlechter können dann wohl glauben, daß sie in dem Bilde nur das vor sich haben, als was es sich

allerdings zuerst und deutlich dem Auge aufdrängt, nämlich die Darstellung eines historischen Ereignisses, bis endlich der Eine oder der Andere hie und da die verblaßten Striche wiederentdeckt, welche die Nebenabsicht des Verfassers vermuthen lassen. Aber selbst nach dieser Entdeckung bleibt für die Erklärung des Bildes noch das Meiste zu thun. Da der Verfasser meist nicht genannt ist, so muß man aus den schwachen Andeutungen seiner Schrift zuerst die Zeit, wann er schrieb, errathen, wonach sich dann auch wohl ein Anhaltspunkt für das Tagesinteresse, wofür er schrieb, auffinden läßt. Hier soll ein solcher Versuch angestellt werden mit dem Situationsbilde, das dem Richterbuche angehängt ist, und das man gewöhnlich als die Erzählung von dem Kebsweibe zu Gibea bezeichnet.

Die Erzählung beginnt und schließt mit den Worten: „In dieser Zeit war kein König in Israël" (19, 1. 21, 25). Zwischen diesem Anfang und Ende wird von einer Schandthat berichtet, welche Einwohner der benjaminitischen Stadt Gibea an dem Kebsweibe eines levitischen Mannes, (das aus Bethlehem in Juda gebürtig war), begehen. Der beleidigte Ehegatte ruft die Gemeinde Israel zur Rache auf. Dem Rufe folgend versammelt sich die ganze Gemeinde, sogar der in Gilead seßhafte Theil, nach Mizpa, wo zunächst der Beschluß gefaßt wird, die Auslieferung der Missethäter von Benjamin zu verlangen. Da indessen Benjamin dieser gerechten Forderung nachzukommen sich weigert und sich auf diese Weise zum Theilnehmer des Verbrechens macht, so entbrennt (Seitens der Gemeinde unter dem Vortritt Juda's) der Kampf, der sich anfangs günstig für Benjamin anläßt, der aber endlich mit einer vollständigen Niederlage dieses Stammes abschließt. In der erbitterten Stimmung, von welcher die Gemeinde noch beherrscht ist, faßte diese sogar den eidlichen Beschluß, in Zukunft keine eheliche Verbindung ihrer Töchter mit den Söhnen Benjamins zuzulassen, um auf diese Weise den Stamm auszurotten. Weiter aber bereut die Gemeinde ihren Schwur, und es bricht ein allge-

meines Klagen aus. Da stellt sich bei einer Nachforschung über die Betheiligung am Kampfe heraus, daß Jabesch-Gilead vom Kampfe ferngeblieben war. Dieser Umstand rettet aus der Verlegenheit. Zwar überzieht man Jabesch-Gilead (zur Strafe für sein Ausbleiben) mit einem Vernichtungskriege, aber die Jungfrauen läßt man am Leben und giebt sie, (die nicht in den Eid einbegriffen waren), den benjaminitischen Männern zu Frauen. Das weitere Bedürfniß an Frauen decken die Benjaminiten dann noch durch einen harmlosen Raubzug, welchen sie gegen die zu einem Feste in Siloh versammelten Jungfrauen ausführen. So endet die Darstellung mit dem freundlichen Abschluß, daß „Jeder zu seinem Stamme und seinem Geschlechte und von da zu seinem Erbe heimzog" (21, 24), woran dann nur noch, wie angeführt, die abermalige Bemerkung, daß damals kein König in Israel war, sich anschließt.

Was den Vorgang an sich betrifft, so kann kein Zweifel obwalten weder über die Zeit, wann, noch über die Art, wie er stattfand. Die biblischen Angaben sprechen sich darüber im Ganzen bestimmt genug aus. Zwar will Ewald (Gesch. d. V. J. 2 Ausg. II, S. 457 u. Anm. 2.) den Vorfall „um die spätere Hälfte", nämlich der Richterzeit, oder auch noch „tiefer herab" ansetzen. Indessen ich sehe keinen Grund, warum man nicht Bertheau (Buch d. Richter S. 214.) zustimmen könnte, der mit gebührender Rücksicht auf den 20, 28 genannten Pinehas b. Eleasar b. Ahron sagt: „Demnach gehört unsere Erzählung den frühesten Zeiten der im Lande Palästina wohnenden Gemeinde an". Ebenso urtheilt auch Bunsen (Bibelwerk V, S. 495.) von unserer Erzählung, daß „sie ohne Zweifel in jene erste Zeit nach Josua's Tode gehöre, wo die Republik sich selbst zerstörte durch ein Zurückfallen in das ungebundene Leben der einzelnen Stämme und durch tumultuarische Entscheidungen der Nationalversammlungen". — Was aber weiter die Art und Weise des Vorganges betrifft, so bedarf es auch darüber um so weniger einer prüfen-

den Untersuchung, als schon aus der Darstellung selbst, wie Bertheau (a. a. O. S. 215) bemerkt, soviel erhellt, daß die von dem Verfasser benutzten Quellen „eine treue Ueberlieferung von uralten Ereignissen" enthalten.

Sind demnach die Zeit und die Art des Vorganges durch die biblische Darstellung hinlänglich sichergestellt: so befinden wir uns doch über die Abfassungszeit dieser Darstellung, wie über die Tendenz, welche den Verfasser beseelte, in Ungewißheit. Es bedarf hier auch der Wiederauffrischung einiger mit der Zeit verblaßten Konturen, die, wenn sie gelingt, beide Punkte zugleich aufhellen dürfte.

Gewöhnlich faßt man unsere Schrift so auf, als habe ihr Verfasser damit wesentlich bloß eine Sittenschilderung geben, das „ungebundene Leben der einzelnen Stämme" „als abschreckendes Zeichen jener Tage vor der Königlichen Herrschaft" (Bunsen, Ewald a. a. O.) darstellen wollen. Mit dem Ersteren, ich meine mit der Sittenschilderung, hat es nun allerdings einigermaßen seine Richtigkeit. Aber wenn man diese so versteht, daß sie zugleich zur Hervorhebung der Königlichen Herrschaft dienen sollte (zu welcher Auffassung man insbesondere durch Ewald veranlaßt wird): so irrt man von der eigentlichen Tendenz unserer Schrift weit ab. Insbesondere sträuben sich Anfang und Ende derselben gegen diese Auffassung. Denn hiernach müßte die zweimalige Bemerkung: „In dieser Zeit war kein König in Israel" nur so verstanden werden, als habe der Verfasser damit sagen wollen, unter einem König hätte Das, was uns in der Schrift geschildert wird, nicht vorkommen können. Dann aber stimmt die Anfangs- und Schlußbemerkung mit dem Inhalte der Schrift durchaus nicht überein. Denn was man wesentlich als eine Wirkung des Königthums ansehen muß, Einigung und Zusammenhalten in der Förderung gemeinsamer politischer oder religiöser Interessen, das wird grade in unserer Erzählung bei dem „herrenlosen" Israel jener Zeit am aller-

wenigsten vermißt, so daß Bertheau (a. a. O. S. 214) mit Bezug auf ihren Inhalt vielmehr sagen kann: „Nicht lange dauerte es, daß die Gemeinde so einmüthig zusammen hielt, wie in unseren Kapitel; Vereinzelung der Stämme, Lockerung ihrer alten Verhältnisse hatte das Wohnen in dem Küstenlande zur Folge.“ In der That zeigt sich die Gemeinde in ihrer Gesammtheit „von Dan bis Beersheba“ und selbst mit Einschluß Gilead's höchst einmüthig und tief entrüstet über die Schandthat; „wie ein Mann“ (20, 1.) versammelt sie sich in Mizpa, „wie ein Mann vereinigt“ (das. 11) zieht sie gegen Benjamin. Was hätte in dieser Richtung ein König mehr vermögen können? War es nicht das Höchste, was er leisten konnte, wenn er im gegebenen Falle nur solche Einigkeit erzielte, eine so tiefe sittliche Entrüstung über ein geschehenes Verbrechen bei dem größten Theile des Volkes zu erwecken? Es wäre also ganz verfehlt, aus der Einleitungs- und Endbemerkung unserer Schrift den Schluß zu ziehen, daß ihrem Verfasser die Schilderung der Vortheilhaftigkeit der Königlichen Herrschaft für Einigung und sittliche Erhebung als Absicht vorgeschwebt habe. Diese muß vielmehr eine andere, überhaupt aber nicht eine allgemeine, sondern auf ein bestimmtes Tagesinteresse gerichtete gewesen sein.

Dies bestätigen auch und erklären folgende charakteristische Momente.

In der ganzen Darstellung wechseln Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Redseligkeit und Zurückhaltung so auffallend mit einander ab, daß man sich darüber nur mit der Annahme beruhigen kann, der Verfasser habe aus einer gewissen Tendenz heraus eine so eigenthümliche Schreibweise wählen müssen. Der Aufenthalt des Ehepaares in Bethlehem, seine Wanderung und die Unthat in Gibea, zumal die letztere, werden mit der größten Umständlichkeit geschildert. Mit der erschöpfendsten Ausführlichkeit werden die Schlachten dargestellt. Die Nachrichten über die Strategik, über die Zahl der Kämpfer und Gefallenen auf beiden

Seiten stehen mit ihrer Weitläufigkeit zu dem Kern der Erzählung in gar keinem Verhältniß. Dagegen wird in der ganzen Versammlungs- und Kampfesgeschichte nicht eine Persönlichkeit (außer dem ziemlich nebensächlich behandelten Pinehas) erwähnt. Ich will davon schweigen, daß wir nicht einmal den Namen Dessen erfahren, auf dessen Ruf der Bürgerkrieg ausbrach; aber ohne Zweifel mußte sich doch um die Veranstaltung der Zusammenkunft der Eine oder Andere besonders verdient gemacht, ohne Zweifel mußten auf beiden Seiten Feldherren gestanden haben, die mehr oder minder ausgezeichnet, die wenigstens namentlich aufgeführt zu werden verdienten! Sollten Namen und Thaten dieser Männer dem Verfasser unbekannt geblieben sein? Das läßt sich bei seiner sonstigen Vertrautheit mit den nebensächlichsten Kampfesumständen nicht annehmen. Also muß er sie absichtlich übergangen haben! Und warum? Wollte er etwa Ruhmesthaten, die in einem Bürgerkriege verübt waren, nicht verewigen? Warum hat er dann aber diesen selbst verewigt und noch dazu der Art, daß er die Gunst des Schweigens und der Rede, wie es scheint, ungleich vertheilt! Denn so diskret der Verfasser im Allgemeinen ist, so erspart er es doch der Gemeinde von Jabesch-Gilead nicht, von ihr ausdrücklich zu melden, daß sie sich allein von der Gesammtthat ausgeschlossen (21, 8 ff.). Und so sehr er im Uebrigen sein Lob zurückhält, so gedenkt er doch mit unverkennbar auszeichnender Absicht, daß dem Stamme Juda (der überdies allein von den gegen Benjamin verbündeten Stämmen genannt wird) der Vortritt im Kampfe zugefallen sei. (20, 18). Freilich ist diese Auszeichnung Juda's nur sehr schwach angedeutet; aber sie hebt sich immerhin deutlich genug ab von der fast entgegengesetzten Behandlung, welche der Stamm Benjamin in manchen Theilen unserer Schrift erfährt.

Mit dieser letzteren Bemerkung ist übrigens schon die offene Stelle an unserer Schrift bezeichnet, durch welche sich ein Einblick in ihren Zweck thun läßt. Soviel sieht man, einmal auf-

merksam gemacht, sofort zwischendurch, daß der Verfasser, so treu er unzweifelhaft den wirklichen Vorgang schildert, doch nebenbei mit seiner Darstellung den Leser zu einer Art stiller Vergleichung zwischen Juda und Benjamin anregen will. Man beachte nur diese Einzelheiten! Der Vater des Kebsweibes, zu Bethlehem in Juda ansässig, wird als überaus freundlich, zuvorkommend, gastfrei, geschildert (19, 3 ff.). Dagegen findet sich in Gibea kein Benjaminite, der den Fremdlingen ein Nachtlager anbietet (19, 14). Diese Herzlosigkeit tritt uns um so greller entgegen, als wir erst kurz zuvor erfahren haben, daß der Mann die Einkehr in Jabus aus dem Grunde vermieden hatte, weil es „heidnisch" sei und „nicht den Israeliten zugehöre" (19, 12). Also begegnet ihm die Roheit in der „israelitischen" Stadt Benjamin's gerade da, wo er in seiner Einfalt Schutz gesucht hatte. Nicht minder empfindlich für Gibea und Benjamin ist die Bemerkung, daß der eine Mann, der sich der Fremdlinge endlich doch annimmt, selbst ein Eingewanderter (aus dem Gebirge Ephraim), aber kein Benjaminite ist (19, 16). Endlich enthält die Bemerkung „und die Männer des Orts waren Benjaminiten" (das.), so unscheinbar sie ist, so viel Beißendes für diesen Stamm, wie für die Charakteristik Sodoms die Worte besagen „und die Männer der Stadt, die Männer von Sodom" (1 B. M. 19, 4.), wie denn überhaupt, nebenbei gesagt, die Schilderung in unserem Stücke der von Sodom erkennbar nachgebildet ist. Von dieser Schilderung Benjamins nun hebt sich das über den einzig namentlich erwähnten Stamm Juda Gesagte (wie die Gastfreundlichkeit in Bethlehem, der Vortritt Juda's im Kampfe) sehr zu Gunsten des letzteren ab.

Legen wir uns nun die Frage vor, in welchem Zeitabschnitte der jüdischen Geschichte zu einer solchen Gegenüberstellung der Stämme Juda und Benjamin, wie sie in unserer Schrift vorliegt, Veranlassung geboten war, so kann die Antwort darauf nur eine sein: Die davidische Regierung, oder genauer

gesagt, die sieben und ein halb Jahre, während welcher David nur von Juda anerkannt war (II. Sam. V, 5), bezeichnen diesen Zeitpunkt. Bekanntlich war es während dieser Zeit vornehmlich der Stamm Benjamin, der sich sehr ablehnend gegen David und gegen seine Absichten auf die Herrschaft über ganz Israel verhielt, und dies zwar wegen seiner Anhänglichkeit an den aus seiner Mitte hervorgegangenen Saul und dessen Haus. Die wenigen hierhergehörigen Berichte im Buche Samuel (II, Cap. 2, vv. 8, 15, 25, 31.) lassen sogar ziemlich deutlich durchblicken, daß Benjamin zum Vortheile des Saul'schen Hauses gegen die Herrschaft Davids förmlich agitirte und unter den übrigen Stämmen die Feindseligkeit gegen ihn schürte (vgl. I Chron. 12, 30). Da unternahm es denn, wie mir scheint, ein Freund Davids, vielleicht ein Prophetenjünger aus der Schule Samuels, den das Zerwürfniß und seine Folgen für das eben erst zu innerer Ruhe und Festigkeit gediehene Reich mit schwerer Bekümmerniß erfüllte, auf schriftstellerischem Wege, so zu sagen in Form einer Flugschrift, den Stamm Benjamin zurechtzuweisen und ihm klar zu machen, wie grade er allen Grund habe, die kaum erst begründete königliche Herrschaft nicht durch Sonderbestrebungen wiederum in Frage zu stellen, sondern sie vielmehr in den Händen Dessen, dem sie ja doch nun einmal von einem Hauptstamme zuerkannt sei und auch nach Verdienst gebühre, zu sichern. Das ist die Grundtendenz unserer Schrift, die der Verfasser auf keine andere Weise so gut zur Ausführung bringen konnte. Denn sollte er etwa mit einer direkten und unverblümten Ansprache sich an Benjamin wenden? Das würde nur Haß und Eifersucht zur Folge gehabt haben. Man weiß, wie empfindlich die Gemüther sind in Zeitläuften, wie sie das Theilkönigthum David bezeichnet! Eine offene Hinweisung auf David hätte zugleich eine Erwäh-

nung Sauls nöthig gemacht, eine deutliche Besprechung der Zeitverhältnisse hätte vielleicht ein hartes Urtheil über das Verfahren Benjamins herbeigeführt, kurz in tausend Persönlichkeiten und Anzüglichkeiten, die in einem direkten Plaidoyer für die davidische Herrschaft mitunterlaufen wären, hätten sich der Absicht des Verfassers eben so viel Klippen entgegengestellt. Da bot sich ihm denn jenes alte Ereigniß mit allen seinen zufälligen Einzelheiten als ein willkommenes Mittel, in Form einer Geschichtserzählung, also ohne schroffe Berührung der Zeitverhältnisse aber doch schon durch den treuen Bericht der Begebenheiten selbst bestimmt genug darauf hinweisend, seine Absicht geschickt und mit begründeter Aussicht auf Erfolg an den Mann zu bringen. Die Anfangs- und Schlußbemerkung: „In dieser Zeit war kein König in Israel" ist weiter nichts, als ein **avis au lecteur** für Benjamin und Genossen, verständlich genug, sofern sie die übrigen Winke, wie zu erwarten war, verstanden. Die Stadt Gibea, wovon unsere Erzählung handelt, ist, wie schon Bertheau (a. a. O. S. 217) bemerkt, aller Wahrscheinlichkeit nach der Geburtsort Sauls, daher auch Gibeath Saul genannt. Man konnte wohl schon aus diesem Umstande innerhalb Benjamins entnehmen, wohin eigentlich der Verfasser mit seiner Erzählung und damit, daß er sie grade jetzt veröffentliche, ziele. Bedeutsamer aber erscheint nach dem nunmehr gewonnenen Einblicke in unsere Schrift die Erwähnung von Jabesch-Gilead und seinem Fernbleiben vom Kampfe. Jabesch-Gilead hegte für Saul und sein Haus besondere Sympathie von jener Zeit her, wo Saul diese Stadt von der Belagerung durch Nachasch, den Ammoniten, befreit hatte (I. Sam. 11, 11). Jabesch-Gilead bewies auch seine dankbare Anhänglichkeit an Saul durch die ehrenhafte Bestattung seines Leichnams (II. Sam. 2, 4); aber gewiß konspirirte er auch mit Benjamin gegen die davidische Herrschaft. Dafür spricht schon der Umstand, daß David mit dem (einigermaßen diplomatischen) Danke, den er dieser Stadt für die Bestattung Sauls sagen ließ,

zugleich den feinen Wink zu verbinden genöthigt war: „Nun aber möget Ihr Euch erheben und wieder stark sein, denn Euer Herr Saul ist todt, und schon hat mich das Haus Juda zum König über sich gesalbt" (das, 7.). Wie günstig traf es sich nun für unseren Verfasser, daß auch Jabesch-Gilead bei jenem Gibeanischen Ereignisse eine Rolle — und zwar nicht die ehrenhafteste spielte! Mußte nun nicht grade in dieser bewegten Zeit die Erinnerung Jabesch-Gilead's an sein Benehmen bei Gibea ihm den Eindruck machen, wie etwa die Mahnung: Ihr habt schon einmal eine Sonderstellung gegen die Gemeinde eingenommen, lasset Euch nun nicht abermals zu Sonderbestrebungen hinreißen, die geeignet sind, die Befestigung der königlichen Gewalt zu hindern, und Euch einen zweiten Schandfleck anzuheften! Eine gleiche Demüthigung, ja eine stärkere noch, liegt endlich für Benjamin in der ganzen Erzählung überhaupt. Es mußte ihm schwer werden, nachdem dieses vielleicht schon vergessen gewesene Ereigniß neuerdings ans Licht gezogen war, mit seinen Bestrebungen für das Saul'sche Haus sich hinter das Feigenblatt des Patriotismus und der Legitimität zu verschanzen. Es gelingt nicht leicht einem Volke, für einen Verfechter des Legitimitätsprinzips anerkannt zu werden, wenn es vor zwei Jahrhunderten noch Schutzherr gemeiner Verbrecher gewesen ist.

Liegt nun aber (wie nicht zu verkennen ist) in allen diesen Anklagemomenten Etwas, was die Empfindlichkeit Benjamins und Jabesch-Gileads reizen konnte und — nach Menschenart — sie eher *gegen* als *für* den Plan unseres Verfassers einzunehmen geeignet war, so hat dieser doch andererseits mit großem Geschicke dafür gesorgt, daß seine Stacheln nicht zu tief eindrangen oder gar unheilbar verwundeten. Der Verfasser erzählte doch am Ende nur Geschichte; ihm kann man Nichts zur Last legen; nur die Zeit, die schlimme, in welcher die Schrift zur Veröffentlichung kommt, giebt ihr empfindliche Bedeutung! Wen kann man also mit Fug und Recht anklagen? — Der Verfasser thut aber

noch ein Uebriges! Er erwähnt rühmend die Schieß- und Kampffertigkeit Benjamins (20, 15, 16), bespricht ausführlich seine mehrfachen Siege (das. 17 ff.) und läßt das Gott befragende Israel Benjamin immer seinen „Bruder" nennen. (Das. 23, 28.) Es ist dies Alles gleichsam ein Pflaster auf die Wunde, die Benjamin etwa durch die Veröffentlichung des Gibeanischen Ereignisses empfängt. Auf der anderen Seite ist auch die lobende Anspielung auf Juda nur schwach und ohne daß sie Benjamin gradezu verletzen konnte, angebracht; die Worte „Juda voran" stehen nicht hier allein (vgl. Richter I, 2), aber geschickt sind sie doch hier so gestellt, daß sie sich nach dem Zusammenhange und der Tendenz unserer Erzählung wie eine Vorbedeutung für die Hegemonie Juda's, beziehungsweise Davids ausnehmen. Nach allen diesen Momenten scheint es mir gewiß, daß unsere Schrift ursprünglich eine Art Flugschrift gewesen, während des Theilkönigthums Davids verfaßt und an die Adresse Benjamins und seiner Freunde zu dem Zwecke gerichtet, um sie von ihren Sonderbestrebungen gegen die Herrschaft Davids für das regierungsmächtige Saul'sche Haus zurückzuführen. Was nicht nothwendig zur Geschichte selbst gehörte, das hat der Verfasser, weil es geeignet war, die Aufmerksamkeit des Lesers von dem Kernpunkte abzulenken, weggelassen. So steht nun die Erzählung unter unseren heiligen Büchern als Stück einer nicht minder heiligen Tagesliteratur, welchem ein gottgeweiheter Prophet eine solche Dauer zu verleihen wußte, daß es, obwohl für den Tag geschrieben, für alle Zeiten seine Geltung bewahrt.

III.

Der talmudische Begriff Berera (ברירה).

Vortrag

von Dr. Zuckermandel.

Der Begriff ברירה ist in den talmudischen Schriften so weit verzweigt und wird von den verschiedenen Gesetzeslehrern in so vielfache einander entgegengesetzte Unterarten getheilt, woraus wiederum ganz entgegengesetzte Resultate entspringen, daß es schwer ist, sowohl den Umfang aller einzelnen Fälle zu umspannen, als auch über den Inhalt des Begriffes volle Klarheit zu erlangen. Kein sonstiger talmudischer Begriff spottet so sehr trotz der scharfsinnigsten Dialectik dem Versuche, Einheit und Aussöhnung unter den einander widersprechenden einzelnen Fällen, die unter diesen Begriff subsumirt werden, herzustellen. Die schärfsten Geister, welche diese Materie behandelt haben, lassen unüberwindliche Schwierigkeiten unbeantwortet stehen. Zum Beweise mögen die einleitenden Worte zu diesem Thema von R. Salomon Lurja in seinem ים של שלמה zu Baba Kama hier angeführt werden.

ראיתי בלבי להאריך בברירה כי היא ארוכה מארץ מדה ורחבה
מני ים עם כל שרגיה וענפיה כי כמה וכמה פנים יש לה וגדולי עולם
טעו בה מרוב אריכות עומק הפלפול התלוי בכמה וכמה סוגיות.

Lurja weist dort in einer gründlichen, umfangreichen Abhandlung die Irrthümer seiner Vorgänger nach und kommt zu neuen Resultaten, die aber wiederum von späteren Autoritäten (z. B. שמלה חדשה) bekämpft werden. — Gerade die Vielseitigkeit dieses Begriffes gab der Pilpul-Dialektik, dem fortwährenden Umstoßen und Bauen, erst die rechte Nahrung, diente aber nicht dazu, die vielfach in einander geschlungenen Fäden zu lösen, sondern verwickelte den Knäuel nur noch mehr.

So verlockend der Reiz ist, ein neues pikantes Gebäude den vorhandenen hinzuzufügen, will ich — und ich kann hierbei auf Ihre Zustimmung rechnen — einen Versuch machen auf anderem Wege den verwirrten Knoten zu lösen.

Wie Ordnung in das Chaos durch Begränzung der Schöpfungstage kam, so kann nur eine Sonderung der verschiedenen Zeitabschnitte hinsichtlich der Auffassung dieses Begriffs Berera Licht in das dunkle Gebiet bringen. Nur eine genetische Entwickelung des Begriffes kann uns zur Klarheit desselben führen. Denn das kann als unbestritten gelten, daß der Begriff von Anfang an nicht in dem Umfange und der Präcision aufgetreten ist, die er nach Jahrhunderten bei einzelnen talmudischen Gesetzeslehrern erlangt hat, ja ich wage zu behaupten, daß er zu einer Zeit gar nicht gekannt war. Denn solange das Gesetz im Entstehen ist, nimmt es auf das Leben Rücksicht, dringt nicht auf strenge Consequenz, sondern individualisirt die einzelnen Fälle je nach der Besonderheit der Verhältnisse. Erst eine späte nach Principien suchende Zeit möchte die verschiedenen Fälle auf eine bestimmte Prämisse zurückführen, das Einzelne verallgemeinern und die Ausnahmen eliminiren. Sie übersieht sehr oft die Nothwendigkeit, welche die vergangene, auf das Leben Rücksicht nehmende Zeit zu individualisiren veranlaßte. Wir sind in der günstigen Lage, diese Behauptung nicht nur als Verstandesforderung aufzustellen, sondern für diejenigen, die sie nicht anerkennen wollen, bestimmte historische Beweise zu führen. Wir besitzen nämlich die Auffas-

fung des älteren Interpreten der Mischna authentisch im Talmud Jeruschalmi, der sich in diesem Punkte im Gegensatze zum Babli befindet. Eine genaue Vergleichung beider Auffassungen mit einander leitet uns von selbst zu der oben angegebenen Begriffbestimmung.

Es wird aber, meine Herren, zum besseren Verständniß nöthig sein, vorerst den Begriff Berera verstandesmäßig zu entwickeln, ehe wir nachweisen, wie er historisch geworden.

Ich will an etwas Feststehendem anknüpfen. Ein Rechtsgeschäft ist bedingt, wenn dessen Existenz von einem in Zukunft eintretenden zufälligem Ereignisse abhängig gemacht wird; das ist eine im allgemeinen Rechte geltende Regel. Solange die Bedingung nicht erfüllt ist, ist das Rechtsgeschäft **in suspenso**, in der Schwebe. Im talmudischen Rechte giebt es, wie Sie wissen, Formen der Bedingungen, nach welchen diese rückwirkende Kraft haben z. B. כל האומר על מנת באומר מעבשיו דמי. Nach Erfüllung der Bedingung werden die Wirkungen des Rechtsgeschäfts schon von dem Momente, da es zu Stande gekommen, als eingetreten angenommen.

Man kann diese rückbezogene Wirkung eines bedingten Rechtsgeschäfts dadurch erklären, daß man annimmt, die zur Zeit des vorgenommenen Rechtsgeschäfts gemachte Bedingung sei schon vor der Erfüllung vorherbestimmt. Alles, was wirklich wird, ist schon zur Zeit als Möglichkeit für die Verwirklichung bestimmt. Nach dieser Auffassung wird es nicht nur zulässig sein, eine zufällige Bedingung an das Rechtsgeschäft zu knüpfen, sondern auch eine nothwendige, die mit dem Bedingten im Causalnexus steht. Hier ist doch klar, daß die Wirkung nicht vor der Ursache eintreten kann. Wird dies aber doch angenommen, so sind wir genöthigt zu der Annahme, die später **realiter** eintretende Ursache war schon zur Zeit, da sie **potentia** war, nothwendig oder bestimmt. Als Beispiel solcher nothwendigen Bedingungen führe ich an die Mischna Erubin 36b. אם בא חכם למזרח ... אם בא חכם למערב. Hier steht

die Bedingung mit dem Bedingten in Causalnexus. Man kann auch hierher rechnen הרני בועלך ע"מ und הרי זה גיטך אם מתי שירצה אבא. Ja nach dieser Annahme wird es auch gestattet sein, ein zur Rechtshandlung nothwendiges Moment zweifelhaft zu lassen und nach eintretender Gewißheit desselben die Gültigkeit des Rechtsgeschäfts auf die Zeit, da es gemacht wurde, zurückzubeziehen. So ist z. B. zum Erwerbe oder zur Entäußerung desselben die Bestimmtheit des Gegenstandes nothwendig. Durch den Begriff Berera kann es bei Vornahme der Rechtshandlung ungewiß sein, welcher Gegenstand erworben wird, resp. wessen man sich entäußert, da die nachherige Entscheidung als schon früher feststehend gilt. Hierher gehört der Fall Gittin 26 בתוב על איזה שארצה. Eine weitere Ausdehnung dieses Begriffes ist die, nicht nur bei einer an einen zweifelhaften Gegenstand ausdrücklich geknüpften Wirkung eine Rückbeziehung anzunehmen, sondern auch wenn nichts ausgesprochen wird, die Wirkungen einer vorgenommenen Handlung auf eine frühere Zeit zurückzubeziehen. Dies beschränkt sich auf Theilung von Gegenständen, die Zwei oder Mehrere mit einander gemein haben, so daß die rechtlichen oder rituellen Folgen des vollen Eigenthums nicht erst nach der Theilung eintreten sollen, sondern auch auf die Zeit vor der Theilung zurückbezogen werden sollen, denn es war schon von früher bestimmt, daß der eine Theil dem Einen, der andere dem Anderen zufallen wird. Soviel über den Begriff ברירה. Was das Wort anlangt, so bezeichnet es Klarheit, Gewißheit und demgemäß יש ברירה: das Ungewisse wird als vor seiner Bestimmtheit als bestimmt, als sicher angenommen, während אין ברירה: das Ungewisse gilt nicht als vorherbestimmt, es treten die Wirkungen einer bedingten oder zweifelhaften Handlung erst von dem Momente der vollen Gewißheit ein.

Fragen wir uns aber, ob dieser nach unsern Anschauungen seltsame Begriff aus der Mischna hervorgeht, so müssen wir mit Nein antworten. Und in der That spricht auch einer der ältesten Amoraim, R. Jochanan, den Grundsatz aus: es wird eine

Handlung nicht auf eine frühere Zeit zurückbezogen לא אמרינן בה חלק הגיע לו משעה ראשונה. Ich will gleich bemerken, daß der Jeruschalmi den Ausdruck ברירה gar nicht kennt. — Nur an einer Stelle hat er sich dahin aus Babli, wie ich später beweisen werde, eingeschlichen. — Gehen wir die Controversen der Tanaim durch. Die Controverse von בית הלל und בית שמאי Beza 10, 37 המח בבית ולו פתחים הרבה auf Berera zu beziehen, ist, wie Tosafot das. 10 bemerkt, schwierig, und wird auch von ר' אושעיה — der nach Tosafot עירובין von dem späteren verschieden ist — ausdrücklich angegeben. Die Mischna Meïla 21 האומר פרוטה בבים זה הקדש beweist ausdrücklich, daß weder R. Akiba, noch die Chachamim an den Begriff Berera gedacht haben, vgl. Talmud Babli z. St. mit Jeruschalmi Demai 7, 4. — Gittin 24 ist in סתם משנה unzweifelhaft אין ברירה ausgesprochen; ebenso Temura 30, Beza 10, ebenso viele andere Stellen, die Tosafot für Berera präparirt, aber schließlich zu einer Stelle חגיגה 25 sagt ומיהו כמה משניות דמצינו אין ברירה. Was ferner die Stelle betrifft, die Berera erweisen soll, Demai 7, 4 הלוקח יין מבין הכותים, so ist sie nach Jeruschalmi das. (vgl. auch die vorhergehenden Mischna's) durchaus nicht auf Berera zu beziehen. Die Schwierigkeit, hier ברירה zu erweisen, ist auch vielen spätern Lehrern (vgl. Ritba zu Succa 24, Raschba Chulin 19) aufgefallen. In der That, wie soll man von dem Weine, von dem später ein beliebiger Rest תרומה ומעשר genommen wird, vorher trinken können, gestützt auf Berera? Wenn auch die spätere Gewißheit rückwirkend ist, so muß doch die Wirkung in suspenso bleiben, so lange die Gewißheit nicht eingetreten. Hier aber soll er schon trinken können, noch ehe die Gewißheit vorhanden ist, daß Hebe gegeben worden. Hat aber ein Theil des Weines schon vor der Sonderung den Charakter von Teruma, so darf man ja auch nicht davon trinken, weil es דימוע ist. Wirklich stellt Jeruschalmi in einer frühern Mischna bei בום die Frage auf, und beantwortet sie damit בכבר לשושתה, was R.

Eliah Wilna in Mischnajot richtig erklärt, daß immer ein Theil von dem zu Boden fallenden Teruma wird. Natürlich ist das auch eine Fiction, aber es ist eine durch die Verhältnisse geforderte תקנה, um aus Verlegenheit zu helfen. R. Jochanan braucht dann nicht, wie Babli annimmt, diese סתם משנה seinem Grundsatze zuwider zu verwerfen, wovon auch im Jeruschalmi nicht die Rede ist. Ebensowenig hat die Controverse zwischen ר' יהודה und דוסא ר' zwischen כל שילקט und כל שלקט (j. Maaßer Scheni 4, 1, Jeruschalmi und Babli Baba Kama 69, der verschiedene Lesearten hatte, und deßhalb איפוך) mit Berera zu thun. Der Eine behauptet אין אדם מפקיר שאינו שלו, deßhalb darf man nicht כל שלקט sagen, der Andere אין אדם מפקיר במחובר, darum darf man nicht כל שילקט sagen. Es ist wieder eine תקנה für die Armen, wo man es nicht so streng nahm. Ebensowenig hängt die Controverse in Bechorot 48 zwischen R. Meir und R. Jehuda, ob nach Theilung einer Erbschaft zwischen Brüdern die Rechtsfolgen schon auf die Zeit vor der Theilung zu beziehen seien, mit Berera zusammen. Hier fragt es sich nicht, ob die Theilung auf eine frühere Zeit zurückbezogen wird, sondern ob die Erbschaft unmittelbar von Vater auf Sohn übergehend gedacht wird. Wenn Maimonides im vollen Widerspruche mit Babli und seinen Behauptungen die Controverse so erklärt: R. Meir behaupte אחין שחלקו לקוחות הן und R. Jehuda אחין שחלקו יורשין הן (vgl. Tosafot Jom-tob z. St.) so mag er — wir können dies nur vermuthen — Jeruschalmi, der ihm vorgelegen hat, gefolgt sein, wie wir dies von der Stelle in Nedarim השותפין authentisch wissen (vgl. Nan das.).

Endlich ist auch die Mischna Erubin 36b. für Berera nicht erweisend. Dort ist eine ausdrückliche Bedingung und zwar eine Doppelbedingung mit der Formel אם, אם und wird sogar im Jeruschalmi als vollkommen entsprechende Bedingungsform תנאי כפול angesehen, wie ebensowenig הרי זה גטך אם מתי nach Jeruschalmi irgend wie mit Berera zusammenhängt. Anderseits wird

die Stelle, aus welcher Babli Joma 55 לא היו שופרות לקיני חובה unzweideutig אין ברירה gefolgert wird, nach Jeruschalmi Gitin 7, 4 so erklärt, daß diese Folgerung gar nicht nöthig ist. Es wird nämlich dort die Frage, warum hier R. Jehuda die Möglichkeit eines Todesfalles חטאות שמתו בעליה im Widerspruch mit einer andern Stelle annimmt, dadurch gelöst, daß behauptet wird, diese Möglichkeit wird da, wo es sich um einen Einzelnen handelt, geläugnet, nicht aber wo, wie es im vorliegenden Falle stattfindet, die Möglichkeit vieler Todesfälle vorhanden ist. Es fällt dann natürlich die Frage Joma ונברור ד' זוזי ונשדי במיא והנך נישתרו fort, als auch die Antwort ר' יהודה ליח ליה ברירה. Hier ist es, wo wir das Einschiebsel in Jeruschalmi Schekolim 1, 7 aus Babli Joma haben. Dort heißt es nämlich ולברור ד' זוזי ואידך לשתרי, worauf noch die Antwort steht ר' יהודה בעלמא ליח ליה ברירה. Abgesehen davon, daß die Sprache als dem Jeruschalmi fremd sich verräth, daß der Jeruschalmi sonst den Ausdruck ברירה gar nicht kennt, vielweniger diesen Begriff einem bestimmten Tanaïten vindicirt, steht der ganze Passus mit der citirten Stelle des Jeruschalmi Gitin im Widerspruche. Diese Stelle ist ein Tribut der Dankbarkeit, die der Jeruschalmi dem Babli dafür zollt, daß er den ganzen Traktat Schekalim aus Jeruschalmi entlehnt. Im Babli hat wohl Jemand die Stelle aus Joma am Rande beigemerkt und so kam sie in den Text und wanderte dann in die Räume des Jeruschalmi. — So viel scheint gewiß, daß die Tanaïten den Begriff Berera nicht kannten und daß R. Jochanan als einer der ältesten Amoras richtig die Mischna interpretirt, wie er auch die Controverse von ר"שב"ג und רבי (Babli Gittin 47 Jeruschalmi Demai 6, 1) nicht auf ברירה bezieht. Mit R. Jochanan stimmt auch Samuel überein. Er behauptet אין ברירה, rechnet aber eine Bedingung mit der Formel אם als nicht zu Berera gehörig, vgl. Beza 37 mit Gittin 75.

Der erste, der den Begriff Berera durchgeführt haben wird, wird derjenige gewesen sein, der dem Talmudstudium eine neue

Richtung gab, der gedankenstrenge Rab, welche Ansicht auch ר' אשעיה gegen R. Jochanan geltend machte. Ob aber Rab eine ausdrückliche Bedingung mit der Form אם Erubin 37 zu Berera rechnete, ist fraglich. Wenn er dort der Redaction des או vor der der Mischna den Vorzug giebt, so braucht er darum den Unterschied von תולה בדעת עצמו und תולה בדעת אחרים (vgl. Tosafot daf.) noch nicht gemacht zu haben, sondern er hat angenommen, למקום שארצה אלך sei keine rechte Bedingung. Die späteren Amoraim die gleich Rab ברירה behaupteten, mußten nun die Mischna's, die das Entgegengesetzte aussagen, erklären resp. einschränken. So רב ענן in der Mischna Bechorot und Temura: לא שנו שחלקו גדיים כנגד גדיים, andere mußten wieder neue Unterscheidungen machen wie אביי die von תולה בדעת עצמות תולה בדעת אחרים, welche Scheidung allerdings rationell ist. Der menschliche Wille ist frei, kann also nicht als vorherbestimmt angenommen werden. Eine andere Scheidung ist die zwischen דאורייתא und דרבנן die רב אושיה ein später Amora macht und מר זוטרא zur Halacha erhebt. Rab. Joseph ließ die Scheidung wohl gelten. Keine der Scheidungen reicht vollkommen aus, um alle Stellen zu erklären und die Spätern, die Tosafisten und die Codificatoren, sind wieder genöthigt, Subdivitionen zu machen. Abai scheint nach Beza 9 Chulin 14 ברירה angenommen zu haben, während Rabah nach Kidduschin und Beza 37 Bechorot 48 daran gezweifelt hat und deshalb auch angenommen אין בדאורייתא, ברירה בדרבנן יש ברירה. — Wie die Amoraim, je nachdem sie Berera behaupten oder nicht, die Mischna's verschieden interpretiren, so bemühen sich die Tosafisten und die Codificatoren die Amoraim mit ihrer Meinung in Uebereinstimmung zu bringen. Ri behauptet nämlich יש ברירה, sucht sogar theilweise R. Jochanan diese Behauptung zu vindiciren, während R. Tam אין ברירה behauptet und dadurch zu neuen Scheidungen kommt. Die Tosafot zu den verschiedenen Stellen müssen auf diese beiden Autoren vertheilt werden. Wo יש ברירה erwiesen wird, da ist es der Ri, wo אין

בריה ist R. Tam Autor. Maimonides spricht in seinem Mischna-Commentar zu Damai 7, 4 es aus, daß daran festzuhalten ist בראורייתא אין ברירה בדרבנן יש ברירה, ohne sich in seinem Codex von Widersprüchen gegen diese Regel frei zu halten.

Ich kann es hier nicht unternehmen dieselben aufzuzählen und zu lösen. Eine Kritik dieser drei Ansichten des Ri, R. Tam und Maimonides hat der genannte R. Salomon Lurja gründlich durchgeführt und seine Abhandlung hat besonders dadurch Werth, daß er die Meinungen der Amoraim auseinanderhält; er kommt aber auch wieder seinerseits zu Unterschieden, die erst pilpulistisch zurecht gelegt mit dem Talmud übereinstimmen. So scheint offenbar aus Beza 39 Rabah den Unterschied zwischen השותפין שנדרו und sonst nicht gemacht zu haben, während er das doch herausbringt.

Nach unserer Ansicht sind die meisten Schwierigkeiten daraus entstanden, daß die spätern Amoraim eine nothwendige Bedingung als zu Berera gehörig auffaßten, was dem Gedanken nach richtig ist, da eine solche Bedingung nothwendig zurückbezogen werden muß, wie in Erubim 37 Gitin 74, während die Tanaiten und die ersten Amora's Bedingungen in zufällige und nothwendige nicht schieden, ebensowenig ob die Bedingung contradiktorisch oder conträr, אם ממערב und אם ממזרח oder אם לא, was auch Jeruschalmi erweist, während die späteren Amoraim die Wiedersprüche verschieden lösten, je nachdem sie יש ברירה oder אין ברירה behaupteten. Die verschiedenen Verhandlungen des Talmud müssen daher den die besondere Ansicht vertretenden Amoraim zugeschrieben werden und das Resultat ein negatives sein: Diese Stelle lasse sich nicht mit der Behauptung in Einklang bringen. Die Halacha wird dann als Compromiß der verschiedenen Ansichten gelten, so daß nach Art der speciellen Fälle hier יש ברירה dort אין ברירה behauptet wird.

persönlichen Verkehr gewonnen wird, so pflanzt sie sich am wirksamsten fort durch das lebende Wort, das von Mund zu Munde geht.

Hat denn aber auch die Wissenschaft Schooß- und Stiefkinder? Ohne Zweifel. Auf gewisse Materien wendet sich oft eine unermüdliche Forschung, der kein Zug im Antlitz des geliebten Gegenstandes unbedeutend scheint, die Geburt, Leben und Tod dieser Lieblinge mit mehr als mütterlicher Sorgfalt betrachtet. Andere Stoffe, oft von weit höherem Werthe, werden wie ungerathene Kinder hintangesetzt, wenn man nicht Muth oder Haß genug hat, sie geradezu zu verläugnen.

Ein solches Stiefkind ist bis heute der modernen jüdischen Wissenschaft die Theologie der jüdischen Hellenisten geblieben. Theilnahmlos ging man an ihr vorüber, während man für Verwandtes die zärtlichste Aufmerksamkeit besaß; kaum daß gelegentlich ein gelehrter Mann einen erfolgreichen Streifzug in ein Gebiet unternahm, dessen Nachbarreiche er beherrschte. Das Ganze als Ganzes und als eine der Lichtseiten zu erkennen und darzustellen, die das thatenreiche Geistesleben der jüdischen Nation aufweist, das hat noch Keiner versucht.

Diese Erscheinung darf uns nicht Wunder nehmen. Es sind nicht mehr als etwa vier Jahrzehende verstrichen, seitdem jüdische Geschichte und Litteratur mit den Methoden der modernen Wissenschaft von Juden erforscht werden. Vier Jahrzehende aber genügen nicht, um eine Wissenschaft in allen ihren Theilen auszubauen, deren Gegenstand so alt ist wie die Geschichte des Menschengeschlechts und so weit wie die bewohnte Erde.

Aber sie mag ihre guten Gründe haben, diese Thatsache, sie bleibt darum doch nicht minder beklagenswerth — vor Allem um des Gegenstandes willen, der vielleicht in Folge dieser Ver-

nachlässigung zu seinem guten Rechte nicht hat kommen können.

Um dies zu begründen, um so auf eine Lücke hinzuweisen und womöglich zur Ausfüllung dieser Lücke anzuregen in einer Versammlung, der es an Kräften nicht fehlt, sie zu füllen, gebe ich eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten und Anschauungen, die sich geltend gemacht haben, seitdem man über die Religionsphilosophie der jüdischen Hellenisten zu denken und zu schreiben begonnen hat, bis auf ihre neuesten Darsteller, wenn Sie wollen, eine Geschichte der Geschichte der jüdisch-hellenistischen Theologie. Sie wird Ihnen beweisen, daß diese Geschichte zu allen Zeiten Freunde und Feinde in reicher Zahl gekannt, daß sie aber bis heute Eines nicht gefunden hat, was ihr Noth thut: Richter, die unbefangen und unparteiisch über sie erkennen mochten.

Die jüdisch-hellenistische Litteratur hat den Palästinensern nie als ein rechtes Kind des Judenthums gegolten. Hervorgegangen aus der Verbindung griechischen Geistes und jüdischen Glaubens, niedergelegt in einer fremden Sprache, der Sprache der Heiden, der Götzendiener, des vielgehaßten Nationalfeindes, ward dieses Schriftthum selbst gehaßt und zurückgewiesen von einer Zeit, der Erklärung, Deutung und Anwendung des Bibelwortes, nicht originelle Forschung höchste Aufgabe des Daseins war, die das Studium fremdländischer Litteratur, ja jedes Werkes verpönte, das einer andern als der allein herrschenden Strömung folgte.

Was die Abneigung der Palästinenser gegen den Sprößling des jüdischen Hellenismus begonnen hatte, das vollendeten die Verfolgungen heidnischer und christlicher Machthaber, welche die Blüthe der hellenistischen, jüdischen Gemeinden brachen und Tausende von Juden zugleich aus der Philosophie und der väterlichen Religion in den Schooß des Heidenthums oder des Christenthums trieben. Die furchtbaren Stöße, die den jüdischen Staat aus seinen Angeln hoben, haben auch die jüdisch-hellenistische Litteratur aus dem Herzen des jüdischen Volkes — auch des grie-

chisch sprechenden — in die Verbannung unter fremde Völker geworfen. Mit dem zweiten Jahrhundert verschwindet jede originelle litterärische Thätigkeit aus den hellenistischen Gemeinden; es erlischt selbst die Erinnerung an die größten Namen der alten hellenistischen Zeit, und wenn auch ihr stiller Einfluß selbst in Werken fortlebt, die das eigenste Gepräge des jüdischen Geistes an sich tragen, so ist doch diese Nachwirkung nur der unsichtbaren Kraft eines Fluidums vergleichbar, das, den Zeitgenossen selbst nicht sichtbar, noch heute kaum erkannt, nur dem bewaffneten Auge des Forschers sich offenbaren mag.

Das Dunkel wird nicht heller, da die Schatten des Mittelalters dichter werden: bis zu Asaria de' Rossi sind in hebräischer oder aramäischer Sprache die Namen Aristobul's oder Philo's nicht geschrieben worden; nur von einzelnen hierher gehörigen Apokryphen bringt aus Uebersetzungen vereinzelte Kunde zu den jüdischen Schriftstellern des Mittelalters.[1]

Inwieweit auch diese Thatsache, so befremdend sie uns heute erscheinen mag, doch beigetragen hat zur Erhaltung jüdischen Wesens in den jüdischen Gemeinden; inwieweit jene Verachtung, jene Unterdrückung und Beseitigung der fremdzungigen und fremdgeistigen Litteratur das nationale Leben selbst gestärkt und an ihrem Theile erhalten hat, das kann der Gegenstand dieser Betrachtung nicht sein; aber unumwunden muß es ausgesprochen werden, daß die Erhaltung des jüdisch-hellenistischen Schriftthums nicht der Fürsorge des jüdischen Volkes, sondern einzig christlichen Gelehrten und christlichen Abschreibern zu danken ist.

Freilich haben wir diesen Liebesdienst theuer genug bezahlen müssen. Die christlichen Väter und das christliche Alterthum überhaupt nehmen sich der litterärischen Erzeugnisse der hellenistischen Zeit nicht um dieser selbst willen an; ihnen liegt am Herzen — und wer könnte es ihnen verdenken — zunächst, was durch die Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon geschützt war, sodann was nach irgend einer Seite hin das Christenthum

zu verherrlichen, zu erklären, zu begründen schien, endlich was ihnen Waffen gegen das Heidenthum lieferte oder durch seine Verwandtschaft mit christlichen Lehren Interesse einflößte.

Das sind denn Nichts wie einige apokryphe und pseudepigraphe Schriften, die Werke Philo's und Josephus' — wenn man die letztern überhaupt hierher rechnen will — und wenige andere Bruchstücke von geringem inneren Werthe, denen nur die Polemik oder Apologetik jener Tage eine Bedeutung gab. So erklärt sich die Dürftigkeit dieser Litteratur, die einst einen ungemessenen Reichthum von Geist und Kraft aufgewiesen hat, und so verstehen wir es auch, warum gerade diese, oft ganz unbedeutenden Ueberbleibsel aus jenem Zusammensturz gerettet sind, der schönere Gebäude für alle Zeit begraben hat.

Doch das Verlorene bringt keine Klage uns zurück. Uns gilt es heute, diese Trümmer als Bestandtheile alter, ehrwürdiger Bauwerke an den rechten Ort zu stellen, sie nach dem Plane zu ordnen, nach dem die alten Werkmeister mögen gearbeitet haben, ein Bild von ihnen im Geiste zu entwerfen, wie es der alten Zeit vor Augen stand. Viele haben das versucht. Ist es Einem gelungen?

Daß wir zunächst von der christlichen Patristik eine unbefangene Würdigung jener jüdischen Bestrebungen nicht zu erwarten haben, leuchtet ein. Freilich stehen die alten Väter auf den Schultern der jüdischen Religionsphilosophen. Freilich läßt sich von Clemens aus Alexandrien bis auf Johannes aus Damascus eine fast ununterbrochene Reihe von Lehrern der orientalischen Kirche nachweisen, die geradezu als Schüler Philo's bezeichnet werden können; Ambrosius von Mailand überträgt Methode und Lehre Philo's auch in das Abendland und am Schlusse dieses Zeitraumes vermitteln **catenae** und **parallela sacra** die Kenntniß der philonischen Schriften dem Mittelalter. Die Hinneigung zu dem bedeutendsten Vertreter des jüdischen Hellenismus blieb be-

stehen, obgleich schon zur Zeit des Origenes der Neuplatonismus als ketzerisch aus dem Schooße der orthodoxen Kirche war verbannt worden, trotz aller Verwandtschaft, die zwischen jüdisch-hellenistischen und heidnisch-neuplatonischen Lehren bestand. Sie erhielt sich ungeschwächt, solange man überhaupt Sinn für philosophische Forschung sich bewahrte.

Aber ein rechtes Verständniß für den Sinn der jüdischen Religionsphilosophie fehlte dennoch gänzlich, und von einer geschichtlichen Forschung über Ursprung, Fortgang und Verfall dieser Erscheinung kann nicht die Rede sein in der wirren, geschichtslosen Zeit, in der christliche Kaiser den letzten Rest philosophischer Forschung unter Heiden und Juden zu ersticken suchten. Die christlichen Väter stellen sich ganz naiv auf einen specifisch christlichen Standpunkt und urtheilen von ihm herab über die nahen und doch so fern stehenden Bestrebungen der jüdischen Theologen. Man sah, daß es in ihren Schriften der Anklänge an christliche Anschauungen nicht wenige gab; man fand es unbegreiflich, daß die alten Väter ihre Lehren jüdischen Meistern sollten entlehnt haben. Was war die Folge?

Man hielt sich für überzeugt, daß diese Juden gar keine echten Juden seien, sondern verkappte Christen, aufrichtige geheime Anhänger der orthodoxen Lehre oder verirrte Kinder der Kirche[2]. So ward Philo zum Schüler des Petrus[3]; in Essäern und Therapeuten erblickte man christliche Secten, denen Nichts zum Christenthum fehlte, als der Name[4]; die Schriften der jüdischen Hellenisten wurden oft in derb christlichem Sinne interpolirt, und Keiner der späteren Leser sah die schroffen Widersprüche zwischen den echten Bestandtheilen und den plumpen Einschiebseln.

Und auch der Inhalt dieser Schriften nahm den Kirchenvätern unter der Hand eine andere Gestalt an. Origenes, Basilius, Ambrosius, Gregorius von Nazianz, Theodoret und viele Andere schmücken mit den glänzenden Fetzen der alten jüdischen

Theologen ihre Predigten und Abhandlungen, ohne sich des Gegensatzes bewußt zu werden, der zwischen den alten Mustern und den neuen Copien besteht. Aristobul's σοφία, der λόγος Philo's wurden für den λόγος des Christenthums und den als Messias erschienenen Gottessohn erklärt [5], und um die grenzenlose Täuschung zu vervollständigen, in der man sich befand, so wurde auch das geschichtliche Verhältniß, das zwischen Judenthum und Heidenthum besteht, auf den Kopf gestellt. In den groben Fälschungen der Pseudepigraphen erblickte man die uralte Weisheit griechischer Seher und Sänger; Orpheus, Homer und Hesiod sollten jüdische und griechische Lehren vorahnend geschaut, Plato zu den Füßen Moses' gesessen haben, und alle griechische Philosophie sollte ein Schatten jüdischer Offenbarung sein, den die Macht des Teufels und der Dämonen auf die heidnische Welt geworfen habe [6].

Das spätere Mittelalter thut Nichts, um die Fehler der früheren christlichen Zeit gut zu machen. Im Gegentheil. Die Irrthümer werden größer, die Kenntniß des jüdischen Alterthums geringer, die Vorurtheile dichter: zuletzt verschwindet fast jede Kunde vom jüdischen Hellenismus, soweit nicht der Kanon des alten Testamentes und schlechte lateinische Uebersetzungen sie vermitteln. Die Kirche des Abendlandes ward fast alleinige Trägerin der bisherigen Bildung; aber nur wenige von ihren Lehrern besaßen Geisteskraft und Gelehrsamkeit genug, um anstatt ihre unmittelbaren Vorgänger urtheilslos zu excerpiren, zu den alten Quellen selbst zurückzugehen und durch sie die eigene pusillitas ingenioli, über die sie oft genug selber klagen, befruchten zu lassen.

Während man im neunten Jahrhundert noch gegen das zu eifrige Lesen der Schriften Philo's und Josephus' von christlicher Seite eifern zu müssen glaubte [7], und die Lectüre Josephus' auch sonst häufig empfohlen ward [8], beweisen doch nur wenige Citate bei den Scholastikern des Occidentes, daß spärliche unlautere Tropfen aus jenen alten philosophischen Quellen in die spä-

teren Zeiten des Mittelalters hinabgeflossen waren. Nur die hierher gehörigen Apokryphen wurden zu allen Zeiten vielfach gelesen und selbst commentirt. Aber die Zeit, welche die Pseudepigraphen den Apokryphen, ja den echten biblischen Schriften gleichstellte, welche den Erzvätern auf Grund dieser trüben Litteratur eine helle Kenntniß des Christenthums beimaß, welche die Bücher der Makkabäer von Simon Pontifex und dem Juden Philo verfaßt sein ließ [9], welche Physik aus der Genesis und Logik aus dem hohen Liede lernen wollte [10], sie konnte auch in ihren besten, gelehrtesten, unbefangensten Vertretern zu einem geschichtlichen Verständniß der hellenistischen Religionsphilosophie nicht gelangen.

Die Irrthümer des Mittelalters erbt in voller Zahl der Humanismus. Das Wiedererscheinen klassischer Autoren in den Schulen lichtet nur zum Theile das Dunkel, das im Mittelalter die Texte der hellenistischen Schriftsteller bedeckt hat. Die in rascher Folge sich drängenden Ausgaben und Uebersetzungen führen kaum zu einem besseren Verständniß des Inhaltes, denn die erschlichene Autorität einer ohne Kritik geschaffenen Vulgata hemmt das ernste Studium. Dazu beschäftigen andere, wichtigere Fragen die wissenschaftliche Welt, und weder Luther's absprechende Urtheile über 'jüdische Alfanzereien', noch Marsilius Ficinus' neuplatonische Liebhabereien konnten ermuthigend auf die Erforschung des jüdischen Hellenismus einwirken. Pico di Mirandola's und Reuchlin's Vorliebe für kabbalistische Träume, deren Verwandtschaft mit der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie man bald genug ahnte, lichtete nicht das Dunkel, sondern umnebelte die Köpfe von Zeitgenossen und Nachfolgern; denn Schwärmer wie Agrippa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus deckten mit den Irrthümern der bedeutenden Männer die Trugbilde der eigenen, irren Phantasie.

Auch bei nüchternen Forschern hinderten die alten Vorurtheile jede geschichtliche Erkenntniß. Der Glaube an die Fabrikate der Pseudepigraphie, an die Urweisheit der Hebräer blieb

lange Zeit ungeschwächt. Ergötzliche Zwistigkeiten über die schriftstellerische Thätigkeit unseres Erzvaters Adam liefert das siebzehnte Jahrhundert [11]; Adam, Seth, Henoch, Abraham und eigentlich alle Erzväter gelten für bedeutende Philosophen [12]. Hugo Grotius glaubt, daß Philo die Dreieinigkeit bekenne [13]; Petavius ist geneigt, ihn für einen Arianer zu halten [14], und noch Mangey möchte annehmen, Plato habe seine Weisheit aus einer griechischen Uebersetzung der Bibel geschöpft [15], um unzählige ähnliche Mißverständnisse zu übergehen, von denen die Litteratur dieser Zeit überströmt.

Doch während diese Irrthümer noch auf der theologischen und philologischen Welt lagen, zum Theil schon längere Zeit, bevor sie ausgesprochen wurden, beginnt eine bessere Erkenntniß sich Bahn zu brechen. Man sucht wenigstens nach Licht, das die frühere Zeit trotz der Dunkelheit, die sie umgab, nicht vermißt hatte. Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts trat die Geschichte der Religionen in den Kreis der Theologie, und von ihr aus führte ein naher Weg zu der Religionsphilosophie der jüdischen Hellenisten. Gerhard Johannes Vossius schreibt mit großer Gelehrsamkeit, wenn auch in tiefer Befangenheit sein Werk **de theologia gentili et de physiologia Christiana**, Stanley, der Vater der Geschichte der Philosophie, verfaßt seine **historia philosophiae orientalis**, und zahlreiche andere Werke bearbeiten in ihrer Weise dasselbe Gebiet. Johannes Clericus weist im siebenten seiner **epistolae criticae** den alten Wahnglauben zurück, Plato sei bei den Juden in die Schule gegangen und giebt auch in den folgenden Briefen und andern Werken manchen nützlichen Wink; Eschenbach's Epigenes deckt wenigstens einige der gröbsten Fälschungen der Orphiker auf; Hody beleuchtet in seinen bekannten Werken die Anfänge des jüdischen Hellenismus und entlarvt den Fälscher des Aristeasbriefes trotz allen Sträubens der aus langem Schlafe geweckten Theologie. Der Streit der 'Puristen' und 'Hebraisten' [16] über 'den Stil' des neuen Testa-

mentes wirft auf die Sprache der jüdischen Hellenisten wenigstens einige Streiflichter; seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts liegen auch die Werke Philo's und Josephus' in Ausgaben vor, die, so mangelhaft sie an sich sein mögen, doch bis heute nicht übertroffen und nicht entbehrlich gemacht worden sind. Im Dienste der christlichen Theologie stehen zahlreiche Abhandlungen, die über einzelne Gegenstände aus diesem Gebiete erscheinen. Theologen in großer Zahl commentiren einige, hierher gehörige Schriften; es regnet seit dem siebzehnten Jahrhundert Monographien, Uebersichten, Miscellaneen über sprachliche, philosophische und vor Allem theologische Fragen aus unserem Gebiete, zumal über die Secten der Essäer und Therapeuten und über den Zusammenhang Philo's mit dem neuen Testamente: einen nennenswerthen Erfolg haben diese oft sehr gelehrten, aber sämmtlich systemlosen Versuche nicht gehabt.

Ein frischer Zug kam erst mit Mosheim und Brucker in diese Forschungen, doch zugleich ein Krankheitsstoff, der ihnen ein langes Siechthum einbrachte. Der Krankheitsheerd aber liegt in früherer Zeit.

In den ersten Jahrhunderten vor und nach der gewöhnlichen Zeitrechnung war der Glaube an geheime orientalische Lehren allgemein verbreitet. Man fühlte sich selbst so leer und öde, daß man begierig nach jedem unverstandenen, abergläubischen Brauche, nach jeder mystischen Formel des Orientes griff, um die eigene Blöße zu decken. Es genügte, ein Aegypter, Chaldäer, Inder zu sein, oder sich für einen solchen auszugeben, um für einen Mysten tiefer Geheimnisse, für einen Propheten uralter Weisheit von dem gläubigen Pöbel der niederen und der höheren Stände gehalten zu werden. Schon aus den allbekannten Schriftstellern wie Horaz, Juvenal, Sueton, Plutarch, Lucian, Flavius Philostratus und Anderen ist Ihnen die keineswegs achtbare Rolle bekannt, welche die Angehörigen jener Länder in der römischen Welt, zumal bei den Frauen, spielten. Es fehlt auch

nicht an Belegen für die allgemein geltende Ueberzeugung, eine geheimnißvolle, alle griechische Speculation an Alter wie an Tiefe übertreffende Weisheit, ja die Wurzel aller philosophischen Erkenntniß sei in den heiligen Schriften des Orientes aufzusuchen [17].

An diese im Alterthume weit verbreitete Meinung knüpft Mosheim an. Gestützt auf zahlreiche Stellen der Alten und auf mancherlei Vorarbeiten stellte er die Hypothese auf [18], es habe unter den Völkern Asiens und Afrika's ausgebildete philosophische Systeme gegeben, in uralter Zeit begründet, in geheimnißvollen Culten bewahrt, nur besonderen Günstlingen von Priestern ganz erschlossen. Aus diesem mit allen Schauern des Alters und des Geheimnisses bedeckten Born der Weisheit haben auch die Juden Aegyptens getrunken; von den Juden sei diese Lehre zu den Christen gekommen und alle Schwärmereien der Gnostiker seien wie die Ketzereien anderer christlichen Secten aus einer und derselben Quelle geflossen. Den Inhalt, die Geschichte dieser 'orientalischen Philosophie' hatte Mosheim nicht näher erläutern können; seine Hypothesen blieben, wie Herder beißend sagt, ein 'Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, ein ewiger in sich kehrender Zirkel ohne Fuß und Stellung' [19].

Zahlreiche Anhänger bestrebten sich zu erweisen, was Mosheim behauptet hatte. Brucker vor Allen in seiner wahrhaft gelehrten **historia critica philosophiae** suchte nach Bestimmtheit, nach festem Gehalte, aber ohne Erfolg [20]. Buhle, der nüchterne, rationalistische Kenner der alten Philosophie, spricht von einem zoroastrischen 'Institute' für Weltweisheit [21], und noch in neuester Zeit kehrt die Mosheim'sche Hypothese, wenn auch vielfach modificirt und oft mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit begründet, wieder. Man flüchtete, um sie zu stützen, zu fast allen Culturvölkern des Alterthums, um welche Sage oder Geschichte den Schimmer alter Weisheit gebreitet haben [22].

Für die Einwirkung des Parsismus auf die jüdischen Hellenisten plädiren Horn [23], Buhle [24] und in neuester Zeit Hilgen-

feld [25]; Indien sei der Ursitz der jüdisch-alexandrinischen Weisheit, so behaupten Isaak Jakob Schmidt [26] und von Bohlen [27]; Aegypten, das Land der Mumien und des Thierdienstes, soll einen bedeutenden Einfluß auf die Lehren Philo's ausgeübt haben nach der Ansicht Horn's und Anderer [28]; chaldäische Elemente findet in den Philonischen Schriften Plank [29]; selbst China ist man geneigt, als Mutterland alexandrinischer Lehren anzusehen [30]: zuletzt ist die Kabbala, als uralte traditionelle Weisheit der Juden, zur Grundlage des philonischen Systems gemacht worden [31]. Damit war man denn glücklich so weit gekommen, Erscheinungen des ersten aus Bewegungen des neunten oder dreizehnten Jahrhunderts erklärt, das Kind zur Großmutter der Mutter gemacht zu haben.

Diesen zum Theil recht wunderlichen Theorien gegenüber fehlte es zum Glück nicht an nüchternen Stimmen. Es ist das Verdienst Tittmann's [32], früh eine Menge von Instanzen gegen die Mosheim-Brucker'sche Theorie ins Feld geführt zu haben. Sodann haben Meiners [33], Tiedemann [34] und am gründlichsten Georgii [35] in einer trefflichen, jedoch nicht ganz vorurtheilsfreien Abhandlung darauf hingewiesen, daß, wenn auch manche Lehren aus dem Dunkel der Tempel des Orientes auf die Völkermärkte der hellenistischen Städte sich mögen verirrt haben, durch vage Begriffe von einem specifisch orientalischen 'Emanatismus, Dualismus, Intellectualphilosophie' [36] und durch bloße Zusammenstellung zufälliger Einzelheiten nimmermehr der Beweis dafür geführt werden könne, daß die Grundlage der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie irgend wo anders als bei Griechen und Juden und in ihren allgemein zugänglichen, nichts weniger als geheimen Lehren und Schriften zu suchen sei.

Doch als die Mosheim'sche Hypothese von der Mehrzahl der Forscher längst aufgegeben war, konnte die rechte Anschauung und die rechte Behandlungsweise unseres Gegenstandes noch immer nicht Platz greifen. Man hielt sich an Aeußerlichkeiten; man

verglich einzelne griechische, jüdische, christliche Lehren: eine eingehende, systematische Darstellung des geschichtlichen Verlaufes einer geschichtlich so bedeutsamen Bewegung war von Niemandem versucht worden; denn Stahl's Versuch, einen Lehrbegriff Philo's zu schreiben [37], genügt selbst den bescheidensten Ansprüchen nicht — weder denen des Theologen, noch denen des Philosophen.

Da, im Anfange der dreißiger Jahre, unternahm es A. F. Gfrörer, eine Darstellung der jüdischen Theosophie, wie er sie nannte, zu geben, und er hat sie gegeben mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn, aber zugleich mit Vorurtheilen gar schlimmer Art und mit nicht ganz genügender Vorbereitung zu dem äußerst schwierigen Unternehmen.

Ich habe kein Recht, an dieser Stätte auf alle inneren Mängel des Gfrörer'schen Werkes hinzuweisen, auf seine flüchtige Auffassung — mit der ein prickelnd lebhafter Stil nicht versöhnen kann —, auf seinen Mangel an kritischem Sinn, der die gröbsten Abschreibersünden für gute alte Wahrheit nimmt, auf den Leichtsinn, der bei der Darstellung des philonischen Systems die äußerst wichtigen, von Aucher entdeckten Schriften gänzlich übersieht [38]: hier kommt es mir nur darauf an, den Standpunkt anzugeben, von dem aus er urtheilt, der ihn das Ganze dieser Bewegungen in durchaus falschem Lichte zeigt. Sein Standpunkt ist der eines kleinlichen Pragmatismus, dem der Sinn für die geschichtliche Nothwendigkeit der Ereignisse fehlt, der mit der hölzernen Elle eines anspruchsvollen Rationalismus die Erscheinungen der alten Zeit zu messen wagt, der vergißt, daß auch der Irrthum seine Berechtigung haben kann.

In der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie erblickt er ein Gewebe von eitel Trug und Thorheit; das Philonische System zerbröckelt ihm unter der Hand zu einem Gerölle von Widersprüchen und Seltsamkeiten, in denen herumzuwühlen eigentlich nur Curiositätenkrämer ein Interesse finden sollten. Philo ist ihm ein schreibseliger Mann, der eine tüchtige Portion Eitel-

keit besaß; Philo gefällt sich in mystischen Ausdrücken, weil ihr hochklingender Laut seinem Leserkreise imponirte und der eigenen Selbstgefälligkeit schmeichelte. Das sind Urtheile, die vielfach den unbefangenen Leser abstoßen, zumal da auch über Philo's geistige Begabung nach willkührlich gewählten Kriterien abgeurtheilt wird [39].

Das Wesen der philonischen Allegorien ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen. Mit plumper Hand prüft er das feine Gewebe nach seiner logischen und philosophischen Haltbarkeit, anstatt den Fäden nachzuspüren, aus denen Geschichte, Glaube und Illusion es gewoben haben, und wenn es unter der Last seiner gewichtigen Einwendungen zerreißt, dann triumphirt er über die Thorheit, über den Wahnwitz der jüdischen Theosophen mit den unwürdigen Worten: **Though this be madness, yet there's method in it** [40]. Da mag man denn freilich sich daran erinnern, daß dies die Worte des Pedanten Polonius sind, der mit ihnen zeigt, wie wenig er Hamlet's wahre Gedanken unter der wunderlichen Hülle herauszufinden vermag.

Schwerer noch wiegt ein anderer Fehler der Gfrörer'schen Darstellung, ein Fehler, den in seiner ganzen Blöße schon der Titel des Werkes erkennen läßt. Dieser lautet: 'Kritische Geschichte des Urchristenthums. Erster Band. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie oder vom Einflusse der jüdisch-aegyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments' [41]. Dieser Titel zeigt, daß es dem Verfasser gar nicht um die jüdische Religionsphilosophie als solche zu thun ist; nein, die ganze, große Bewegung hat für ihn bloß ein Interesse, insofern sie dazu dient, ein später Gewordenes zu erklären, die Abhängigkeit des Christenthums von der 'jüdischen Theosophie' zu erweisen.

Das gesteht er selber noch bestimmter ein in der Vorrede, die er der ersten Auflage seines Buches vorgesetzt hat [42]. Nun stand aber Gfrörer, als er sein Werk schrieb, dem Christenthum noch ziemlich feindlich gegenüber. Es ist ihm eine Institution gegründet durch 'die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft',

erhalten durch 'die Furcht vor demselben' und fortdauernd in der Gegenwart durch 'die Kraft der Gewohnheit'[43]. Die Tendenz, dem Christenthum den letzten Rest seiner Originalität zu rauben, ist es, die ihn zu den 'Alexandrinern' geführt hat. Gern wird darum jede Gelegenheit benutzt, diesen, den Vätern des Christenthums, Eines zu versetzen; denn natürlich, je schlechter der Stamm, desto schlechter die Frucht, die auf ihm gewachsen ist.

Eine wahrhaft gründliche Auffassung aber kann man von Niemandem erhoffen, dem eine geschichtliche Erscheinung nicht in ihrer eigenthümlichen Gestalt, nicht um ihrer selbst willen Interesse einflößt, der sie vielmehr einem fremden, ihr gleichgiltigen Zweck unterordnet und ihre Erforschung zu seinen, gleichviel ob berechtigten ob verwerflichen Tendenzen benutzt.

Wie wahr es daher auch ist, daß die jüdische Religionsphilosophie manchen christlichen Lehren als Ausgangspunkt gedient hat, betrachtet man jene bloß durch die Brille der späteren, gänzlich von jenem Ausgangspunkte abschweifenden Dogmen, so wird man nimmer zu einer gerechten Würdigung derselben gelangen. Im Grunde steht daher Gfrörer noch auf dem oft verspotteten Standpunkte der alten Väter. Beiden sind die jüdischen Hellenisten halbe oder ganze Christen. Nur daß bei Gfrörer bewußte Tendenz ist, was bei den **patres** naiver Glaube war.

Manche Fehler Gfrörer's vermieden, oder nach Vermeidung derselben wenigstens gestrebt zu haben, ist das Verdienst Dähne's in seiner 'geschichtlichen Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie'. Mit weiser Behutsamkeit werden gar viele Punkte erläutert, die eine ziemlich oberflächliche Behandlung bei Gfrörer gefunden hatten. Wohlthuend berührt den Freund der Geschichte eine entschieden ausgesprochene, wenn auch schlecht bewahrte Achtung vor dem Gegenstande. Dähne sucht nicht nach Widersprüchen und Ungereimtheiten, die Gfrörer auf Tritt und Schritt bei den 'alexandrinischen Theosophen' findet und mit einer Art von Wollust vorzeigt. Freilich fehlen Dähne auch die

glänzenden Vorzüge der Gfrörer'schen Darstellung, der funkelnde Ausdruck, die anregenden Seitenblicke in Vergangenheit und Zukunft des jüdischen Hellenismus und im Grunde folgt er seinem Vorgänger in den Hauptzügen der Auffassung entschiedener, als der leidenschaftlich bittere Ton der Polemik, den er häufiger als billig gegen Gfrörer anschlägt, erwarten lassen sollte.

Auch bei ihm schrumpfen große, geschichtliche Kräfte zu mageren subjectiven Motiven ein. Der 'heiße Himmel Alexandria's' und 'das Phlegma Philos' [44], der Gegensatz eines superstitiösen jüdischen und philosophisch-hellenischen Gottesbegriffes, dazu die Einwirkung eines unbekannten 'Urhebers der jüdischen Religionsphilosophie' [45] — das sind für Dähne wesentliche Momente für die Erklärung der Grundlagen des 'jüdischen Alexandrinismus'.

Das würde vermieden worden sein, wenn sich Dähne einen richtigen Begriff von Religionsphilosophie überhaupt und von jüdischer Religionsphilosophie insbesondere zu bilden gesucht hätte, ehe er an die 'geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie' ging. Wer dergleichen Motive gelten läßt, wie die oben angeführten, der weiß nicht, daß in jeder Religion eine Zeit eintritt, in welcher der Geist sich über die Stufe des naiv kindlichen Glaubens, der unmittelbaren, unbefangenen Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Religion erhebt, selbständig nach ihren Grundlagen fragt und ihre Lehren mit den Ergebnissen freier philosophischer Forschung vergleicht. Dähne scheint es nicht zu beachten, daß eine innere Nothwendigkeit auch die jüdische Religion zwang, eine Religionsphilosophie zu erzeugen, als sie in der Berührung mit griechischer Philosophie ihre Unbefangenheit verloren hatte. Das war um so nothwendiger, als griechische Philosophie und griechisches Denken überhaupt gleichsam die geistige Atmosphäre der jüdischen Hellenisten bildete, die in ihr eigenes innerstes Wesen eindrang, die sich ausgleichen mußte mit der so ganz verschiedenen Heimathluft, aus der sie kamen. Hier nun im Einzelnen eine bestimmte Lehre als den

Quellpunkt dieser gewaltigen Strömung angeben, klimatische Verhältnisse als Erzeuger, einen einzelnen Mann als den Erfinder dieser Religionsphilosophie anzusehen, das ist ebenso verkehrt, wie Gfrörer's Declamationen gegen die Eitelkeit Philo's, gegen den Wahnglauben der Alexandriner, gegen die Heuchelei und Betrügerei der Hellenisten.

Aber auch in diese Wege folgt Dähne seinem heftig bekämpften Vorgänger. Die jüdischen Religionsphilosophen haben nach Dähne ein klares Bewußtsein des unauflöslichen Zwiespaltes, in dem sich Religion und Philosophie befanden und suchen diesen Zwiespalt, bloß um den Schein zu wahren, künstlich zu verdecken. 'Die Tendenz ihres Standpunktes ist eine etwas trügerische', sagt Dähne [46], 'ihr sittliches Zartgefühl abgestumpft, sie bringen nicht in Anschlag, daß sie durch die Annahme einer doctrinalen, sichtlich lügenhaften Anbequemung der heiligen Verfasser des A. T. an die Schwächen Anderer so ganz die zärtere Achtung und Scheu vor der sittlichen Makellosigkeit derselben aufgaben'. Heuchelei wittert Dähne sogut bei den Uebersetzern der **LXX** wie in den Schriften Philo's. Der aber ist nicht im Stande, eine Geschichte dieser Zeit zu schreiben, der, wenn er auch nur Eine Schrift Philo's gelesen hat, das kindlich reine Gemüth dieses Mannes eines absichtlichen Betruges für fähig halten kann.

Wie Gfrörer schreitet auch Dähne von Philo rückwärts in die vor ihm liegende Zeit des jüdischen Hellenismus und modelt nach diesem Einen Manne und seinen Lehren Alles, was von Philosophen und Philosophemen sich bei jüdischen Hellenisten findet. Wie für Gfrörer, so ist auch für Dähne das Christenthum der Hafen, dem er gleich beim Auslaufen mit vollen Segeln zusteuert [47]. So brauche ich denn wohl Nichts hinzuzufügen, um die Behauptung wagen zu dürfen, daß auch in Dähne die jüdische Religionsphilosophie einen unparteiischen, competenten Richter nicht gefunden hat.

Selbständige, ausführliche Darstellungen unseres Gegenstan-

persönlichen Verkehr gewonnen wird, so pflanzt sie sich am wirksamsten fort durch das lebende Wort, das von Mund zu Munde geht.

Hat denn aber auch die Wissenschaft Schooß- und Stiefkinder? Ohne Zweifel. Auf gewisse Materien wendet sich oft eine unermüdliche Forschung, der kein Zug im Antlitz des geliebten Gegenstandes unbedeutend scheint, die Geburt, Leben und Tod dieser Lieblinge mit mehr als mütterlicher Sorgfalt betrachtet. Andere Stoffe, oft von weit höherem Werthe, werden wie ungerathene Kinder hintangesetzt, wenn man nicht Muth oder Haß genug hat, sie geradezu zu verläugnen.

Ein solches Stiefkind ist bis heute der modernen jüdischen Wissenschaft die Theologie der jüdischen Hellenisten geblieben. Theilnahmlos ging man an ihr vorüber, während man für Verwandtes die zärtlichste Aufmerksamkeit besaß; kaum daß gelegentlich ein gelehrter Mann einen erfolgreichen Streifzug in ein Gebiet unternahm, dessen Nachbarreiche er beherrschte. Das Ganze als Ganzes und als eine der Lichtseiten zu erkennen und darzustellen, die das thatenreiche Geistesleben der jüdischen Nation aufweist, das hat noch Keiner versucht.

Diese Erscheinung darf uns nicht Wunder nehmen. Es sind nicht mehr als etwa vier Jahrzehende verstrichen, seitdem jüdische Geschichte und Litteratur mit den Methoden der modernen Wissenschaft von Juden erforscht werden. Vier Jahrzehende aber genügen nicht, um eine Wissenschaft in allen ihren Theilen auszubauen, deren Gegenstand so alt ist wie die Geschichte des Menschengeschlechts und so weit wie die bewohnte Erde.

Aber sie mag ihre guten Gründe haben, diese Thatsache, sie bleibt darum doch nicht minder beklagenswerth — vor Allem um des Gegenstandes willen, der vielleicht in Folge dieser Ver-

nachlässigung zu seinem guten Rechte nicht hat kommen können.

Um dies zu begründen, um so auf eine Lücke hinzuweisen und womöglich zur Ausfüllung dieser Lücke anzuregen in einer Versammlung, der es an Kräften nicht fehlt, sie zu füllen, gebe ich eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten und Anschauungen, die sich geltend gemacht haben, seitdem man über die Religionsphilosophie der jüdischen Helleniſten zu denken und zu schreiben begonnen hat, bis auf ihre neuesten Darsteller, wenn Sie wollen, eine Geschichte der Geschichte der jüdisch-helleniſtischen Theologie. Sie wird Ihnen beweisen, daß diese Geschichte zu allen Zeiten Freunde und Feinde in reicher Zahl gekannt, daß sie aber bis heute Eines nicht gefunden hat, was ihr Noth thut: Richter, die unbefangen und unparteiisch über sie erkennen mochten.

Die jüdisch-helleniſtische Litteratur hat den Paläſtinensern nie als ein rechtes Kind des Judenthums gegolten. Hervorgegangen aus der Verbindung griechischen Geistes und jüdischen Glaubens, niedergelegt in einer fremden Sprache, der Sprache der Heiden, der Götzendiener, des vielgehaßten Nationalfeindes, ward dieses Schriftthum selbst gehaßt und zurückgewiesen von einer Zeit, der Erklärung, Deutung und Anwendung des Bibelwortes, nicht originelle Forschung höchste Aufgabe des Daseins war, die das Studium fremdländischer Litteratur, ja jedes Werkes verpönte, das einer andern als der allein herrschenden Strömung folgte.

Was die Abneigung der Paläſtinenser gegen den Sprößling des jüdischen Hellenismus begonnen hatte, das vollendeten die Verfolgungen heidnischer und christlicher Machthaber, welche die Blüthe der helleniſtischen, jüdischen Gemeinden brachen und Tausende von Juden zugleich aus der Philosophie und der väterlichen Religion in den Schooß des Heidenthums oder des Christenthums trieben. Die furchtbaren Stöße, die den jüdischen Staat aus seinen Angeln hoben, haben auch die jüdisch-helleniſtische Litteratur aus dem Herzen des jüdischen Volkes — auch des grie-

chisch sprechenden — in die Verbannung unter fremde Völker geworfen. Mit dem zweiten Jahrhundert verschwindet jede originelle litterärische Thätigkeit aus den hellenistischen Gemeinden; es erlischt selbst die Erinnerung an die größten Namen der alten hellenistischen Zeit, und wenn auch ihr stiller Einfluß selbst in Werken fortlebt, die das eigenste Gepräge des jüdischen Geistes an sich tragen, so ist doch diese Nachwirkung nur der unsichtbaren Kraft eines Fluidums vergleichbar, das, den Zeitgenossen selbst nicht sichtbar, noch heute kaum erkannt, nur dem bewaffneten Auge des Forschers sich offenbaren mag.

Das Dunkel wird nicht heller, da die Schatten des Mittelalters dichter werden: bis zu Asaria de' Rossi sind in hebräischer oder aramäischer Sprache die Namen Aristobul's oder Philo's nicht geschrieben worden; nur von einzelnen hierher gehörigen Apokryphen dringt aus Uebersetzungen vereinzelte Kunde zu den jüdischen Schriftstellern des Mittelalters.[1]

Inwieweit auch diese Thatsache, so befremdend sie uns heute erscheinen mag, doch beigetragen hat zur Erhaltung jüdischen Wesens in den jüdischen Gemeinden; inwieweit jene Verachtung, jene Unterdrückung und Beseitigung der fremdzungigen und fremdgeistigen Litteratur das nationale Leben selbst gestärkt und an ihrem Theile erhalten hat, das kann der Gegenstand dieser Betrachtung nicht sein; aber unumwunden muß es ausgesprochen werden, daß die Erhaltung des jüdisch-hellenistischen Schriftthums nicht der Fürsorge des jüdischen Volkes, sondern einzig christlichen Gelehrten und christlichen Abschreibern zu danken ist.

Freilich haben wir diesen Liebesdienst theuer genug bezahlen müssen. Die christlichen Väter und das christliche Alterthum überhaupt nehmen sich der litterärischen Erzeugnisse der hellenistischen Zeit nicht um dieser selbst willen an; ihnen liegt am Herzen — und wer könnte es ihnen verdenken — zunächst, was durch die Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon geschützt war, sodann was nach irgend einer Seite hin das Christenthum

zu verherrlichen, zu erklären, zu begründen schien, endlich was ihnen Waffen gegen das Heidenthum lieferte oder durch seine Verwandtschaft mit christlichen Lehren Interesse einflößte.

Das sind denn Nichts wie einige apokryphe und pseudepigraphe Schriften, die Werke Philo's und Josephus' — wenn man die letztern überhaupt hierher rechnen will — und wenige andere Bruchstücke von geringem inneren Werthe, denen nur die Polemik oder Apologetik jener Tage eine Bedeutung gab. So erklärt sich die Dürftigkeit dieser Litteratur, die einst einen ungemessenen Reichthum von Geist und Kraft aufgewiesen hat, und so verstehen wir es auch, warum gerade diese, oft ganz unbedeutenden Ueberbleibsel aus jenem Zusammensturz gerettet sind, der schönere Gebäude für alle Zeit begraben hat.

Doch das Verlorene bringt keine Klage uns zurück. Uns gilt es heute, diese Trümmer als Bestandtheile alter, ehrwürdiger Bauwerke an den rechten Ort zu stellen, sie nach dem Plane zu ordnen, nach dem die alten Werkmeister mögen gearbeitet haben, ein Bild von ihnen im Geiste zu entwerfen, wie es der alten Zeit vor Augen stand. Viele haben das versucht. Ist es Einem gelungen?

Daß wir zunächst von der christlichen Patristik eine unbefangene Würdigung jener jüdischen Bestrebungen nicht zu erwarten haben, leuchtet ein. Freilich stehen die alten Väter auf den Schultern der jüdischen Religionsphilosophen. Freilich läßt sich von Clemens aus Alexandrien bis auf Johannes aus Damascus eine fast ununterbrochene Reihe von Lehrern der orientalischen Kirche nachweisen, die geradezu als Schüler Philo's bezeichnet werden können; Ambrosius von Mailand überträgt Methode und Lehre Philo's auch in das Abendland und am Schlusse dieses Zeitraumes vermitteln **catenae** und **parallela sacra** die Kenntniß der philonischen Schriften dem Mittelalter. Die Hinneigung zu dem bedeutendsten Vertreter des jüdischen Hellenismus blieb be-

stehen, obgleich schon zur Zeit des Origenes der Neuplatonismus als ketzerisch aus dem Schooße der orthodoxen Kirche war verbannt worden, trotz aller Verwandtschaft, die zwischen jüdisch-hellenistischen und heidnisch-neuplatonischen Lehren bestand. Sie erhielt sich ungeschwächt, solange man überhaupt Sinn für philosophische Forschung sich bewahrte.

Aber ein rechtes Verständniß für den Sinn der jüdischen Religionsphilosophie fehlte dennoch gänzlich, und von einer geschichtlichen Forschung über Ursprung, Fortgang und Verfall dieser Erscheinung kann nicht die Rede sein in der wirren, geschichtslosen Zeit, in der christliche Kaiser den letzten Rest philosophischer Forschung unter Heiden und Juden zu ersticken suchten. Die christlichen Väter stellen sich ganz naiv auf einen specifisch christlichen Standpunkt und urtheilen von ihm herab über die nahen und doch so fern stehenden Bestrebungen der jüdischen Theologen. Man sah, daß es in ihren Schriften der Anklänge an christliche Anschauungen nicht wenige gab; man fand es unbegreiflich, daß die alten Väter ihre Lehren jüdischen Meistern sollten entlehnt haben. Was war die Folge?

Man hielt sich für überzeugt, daß diese Juden gar keine echten Juden seien, sondern verkappte Christen, aufrichtige geheime Anhänger der orthodoxen Lehre oder verirrte Kinder der Kirche[2]. So ward Philo zum Schüler des Petrus[3]; in Essäern und Therapeuten erblickte man christliche Secten, denen Nichts zum Christenthum fehlte, als der Name[4]; die Schriften der jüdischen Hellenisten wurden oft in derb christlichem Sinne interpolirt, und Keiner der späteren Leser sah die schroffen Widersprüche zwischen den echten Bestandtheilen und den plumpen Einschiebseln.

Und auch der Inhalt dieser Schriften nahm den Kirchenvätern unter der Hand eine andere Gestalt an. Origenes, Basilius, Ambrosius, Gregorius von Nazianz, Theodoret und viele Andere schmücken mit den glänzenden Fetzen der alten jüdischen

Theologen ihre Predigten und Abhandlungen, ohne sich des Gegensatzes bewußt zu werden, der zwischen den alten Mustern und den neuen Copien besteht. Aristobul's σοφία, der λόγος Philo's wurden für den λόγος des Christenthums und den als Messias erschienenen Gottessohn erklärt [5], und um die grenzenlose Täuschung zu vervollständigen, in der man sich befand, so wurde auch das geschichtliche Verhältniß, das zwischen Judenthum und Heidenthum besteht, auf den Kopf gestellt. In den groben Fälschungen der Pseudepigraphen erblickte man die uralte Weisheit griechischer Seher und Sänger; Orpheus, Homer und Hesiod sollten jüdische und griechische Lehren vorahnend geschaut, Plato zu den Füßen Moses' gesessen haben, und alle griechische Philosophie sollte ein Schatten jüdischer Offenbarung sein, den die Macht des Teufels und der Dämonen auf die heidnische Welt geworfen habe [6].

Das spätere Mittelalter thut Nichts, um die Fehler der früheren christlichen Zeit gut zu machen. Im Gegentheil. Die Irrthümer werden größer, die Kenntniß des jüdischen Alterthums geringer, die Vorurtheile dichter: zuletzt verschwindet fast jede Kunde vom jüdischen Hellenismus, soweit nicht der Kanon des alten Testamentes und schlechte lateinische Uebersetzungen sie vermitteln. Die Kirche des Abendlandes ward fast alleinige Trägerin der bisherigen Bildung; aber nur wenige von ihren Lehrern besaßen Geisteskraft und Gelehrsamkeit genug, um anstatt ihre unmittelbaren Vorgänger urtheilslos zu excerpiren, zu den alten Quellen selbst zurückzugehen und durch sie die eigene **pusillitas ingenioli**, über die sie oft genug selber klagen, befruchten zu lassen.

Während man im neunten Jahrhundert noch gegen das zu eifrige Lesen der Schriften Philo's und Josephus' von christlicher Seite eifern zu müssen glaubte [7], und die Lectüre Josephus' auch sonst häufig empfohlen ward [8], beweisen doch nur wenige Citate bei den Scholastikern des Occidentes, daß spärliche unlautere Tropfen aus jenen alten philosophischen Quellen in die spä-

teren Zeiten des Mittelalters hinabgeflossen waren. Nur die hierher gehörigen Apokryphen wurden zu allen Zeiten vielfach gelesen und selbst commentirt. Aber die Zeit, welche die Pseudepigraphen den Apokryphen, ja den echten biblischen Schriften gleichstellte, welche den Erzvätern auf Grund dieser trüben Litteratur eine helle Kenntniß des Christenthums beimaß, welche die Bücher der Makkabäer von Simon Pontifex und dem Juden Philo verfaßt sein ließ [9], welche Physik aus der Genesis und Logik aus dem hohen Liede lernen wollte [10], sie konnte auch in ihren besten, gelehrtesten, unbefangensten Vertretern zu einem geschichtlichen Verständniß der hellenistischen Religionsphilosophie nicht gelangen.

Die Irrthümer des Mittelalters erbt in voller Zahl der Humanismus. Das Wiedererscheinen klassischer Autoren in den Schulen lichtet nur zum Theile das Dunkel, das im Mittelalter die Texte der hellenistischen Schriftsteller bedeckt hat. Die in rascher Folge sich drängenden Ausgaben und Uebersetzungen führen kaum zu einem besseren Verständniß des Inhaltes, denn die erschlichene Autorität einer ohne Kritik geschaffenen Vulgata hemmt das ernste Studium. Dazu beschäftigen andere, wichtigere Fragen die wissenschaftliche Welt, und weder Luther's absprechende Urtheile über 'jüdische Alfanzereien', noch Marsilius Ficinus' neuplatonische Liebhabereien konnten ermuthigend auf die Erforschung des jüdischen Hellenismus einwirken. Pico di Mirandola's und Reuchlin's Vorliebe für kabbalistische Träume, deren Verwandtschaft mit der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie man bald genug ahnte, lichtete nicht das Dunkel, sondern umnebelte die Köpfe von Zeitgenossen und Nachfolgern; denn Schwärmer wie Agrippa von Nettesheim und Theophrastus Paracelsus deckten mit den Irrthümern der bedeutenden Männer die Truggebilde der eigenen, irren Phantasie.

Auch bei nüchternen Forschern hinderten die alten Vorurtheile jede geschichtliche Erkenntniß. Der Glaube an die Fabrikate der Pseudepigraphie, an die Urweisheit der Hebräer blieb

lange Zeit ungeschwächt. Ergötzliche Zwistigkeiten über die schriftstellerische Thätigkeit unseres Erzvaters Adam liefert das siebzehnte Jahrhundert [11]; Adam, Seth, Henoch, Abraham und eigentlich alle Erzväter gelten für bedeutende Philosophen [12]. Hugo Grotius glaubt, daß Philo die Dreieinigkeit bekenne [13]; Petavius ist geneigt, ihn für einen Arianer zu halten [14], und noch Mangey möchte annehmen, Plato habe seine Weisheit aus einer griechischen Uebersetzung der Bibel geschöpft [15], um unzählige ähnliche Mißverständnisse zu übergehen, von denen die Litteratur dieser Zeit überströmt.

Doch während diese Irrthümer noch auf der theologischen und philologischen Welt lagen, zum Theil schon längere Zeit, bevor sie ausgesprochen wurden, beginnt eine bessere Erkenntniß sich Bahn zu brechen. Man sucht wenigstens nach Licht, das die frühere Zeit trotz der Dunkelheit, die sie umgab, nicht vermißt hatte. Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts trat die Geschichte der Religionen in den Kreis der Theologie, und von ihr aus führte ein naher Weg zu der Religionsphilosophie der jüdischen Hellenisten. Gerhard Johannes Vossius schreibt mit großer Gelehrsamkeit, wenn auch in tiefer Befangenheit sein Werk **de theologia gentili et de physiologia Christiana,** Stanley, der Vater der Geschichte der Philosophie, verfaßt seine **historia philosophiae orientalis,** und zahlreiche andere Werke bearbeiten in ihrer Weise dasselbe Gebiet. Johannes Clericus weist im siebenten seiner **epistolae criticae** den alten Wahnglauben zurück, Plato sei bei den Juden in die Schule gegangen und giebt auch in den folgenden Briefen und andern Werken manchen nützlichen Wink; Eschenbach's Epigenes deckt wenigstens einige der gröbsten Fälschungen der Orphiker auf; Hody beleuchtet in seinen bekannten Werken die Anfänge des jüdischen Hellenismus und entlarvt den Fälscher des Aristeasbriefes trotz allen Sträubens der aus langem Schlafe geweckten Theologie. Der Streit der 'Puristen' und 'Hebraisten' [16] über 'den Stil' des neuen Testa-

mentes wirft auf die Sprache der jüdischen Hellenisten wenigstens einige Streiflichter; seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts liegen auch die Werke Philo's und Josephus' in Ausgaben vor, die, so mangelhaft sie an sich sein mögen, doch bis heute nicht übertroffen und nicht entbehrlich gemacht worden sind. Im Dienste der christlichen Theologie stehen zahlreiche Abhandlungen, die über einzelne Gegenstände aus diesem Gebiete erscheinen. Theologen in großer Zahl commentiren einige, hierher gehörige Schriften; es regnet seit dem siebzehnten Jahrhundert Monographien, Uebersichten, Miscellaneen über sprachliche, philosophische und vor Allem theologische Fragen aus unserem Gebiete, zumal über die Secten der Essäer und Therapeuten und über den Zusammenhang Philo's mit dem neuen Testamente: einen nennenswerthen Erfolg haben diese oft sehr gelehrten, aber sämmtlich systemlosen Versuche nicht gehabt.

Ein frischer Zug kam erst mit Mosheim und Brucker in diese Forschungen, doch zugleich ein Krankheitsstoff, der ihnen ein langes Siechthum einbrachte. Der Krankheitsheerd aber liegt in früherer Zeit.

In den ersten Jahrhunderten vor und nach der gewöhnlichen Zeitrechnung war der Glaube an geheime orientalische Lehren allgemein verbreitet. Man fühlte sich selbst so leer und öde, daß man begierig nach jedem unverstandenen, abergläubischen Brauche, nach jeder mystischen Formel des Orientes griff, um die eigene Blöße zu decken. Es genügte, ein Aegypter, Chaldäer, Inder zu sein, oder sich für einen solchen auszugeben, um für einen Mysten tiefer Geheimnisse, für einen Propheten uralter Weisheit von dem gläubigen Pöbel der niederen und der höheren Stände gehalten zu werden. Schon aus den allbekannten Schriftstellern wie Horaz, Juvenal, Sueton, Plutarch, Lucian, Flavius Philostratus und Anderen ist Ihnen die keineswegs achtbare Rolle bekannt, welche die Angehörigen jener Länder in der römischen Welt, zumal bei den Frauen, spielten. Es fehlt auch

nicht an Belegen für die allgemein geltende Ueberzeugung, eine geheimnißvolle, alle griechische Speculation an Alter wie an Tiefe übertreffende Weisheit, ja die Wurzel aller philosophischen Erkenntniß sei in den heiligen Schriften des Orientes aufzusuchen [17].

An diese im Alterthume weit verbreitete Meinung knüpft Mosheim an. Gestützt auf zahlreiche Stellen der Alten und auf mancherlei Vorarbeiten stellte er die Hypothese auf [18], es habe unter den Völkern Asiens und Afrika's ausgebildete philosophische Systeme gegeben, in uralter Zeit begründet, in geheimnißvollen Cults bewahrt, nur besonderen Günstlingen von Priestern ganz erschlossen. Aus diesem mit allen Schauern des Alters und des Geheimnisses bedeckten Born der Weisheit haben auch die Juden Aegyptens getrunken; von den Juden sei diese Lehre zu den Christen gekommen und alle Schwärmereien der Gnostiker seien wie die Ketzereien anderer christlichen Secten aus einer und derselben Quelle geflossen. Den Inhalt, die Geschichte dieser 'orientalischen Philosophie' hatte Mosheim nicht näher erläutern können; seine Hypothesen blieben, wie Herder beißend sagt, ein 'Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, ein ewiger in sich kehrender Zirkel ohne Fuß und Stellung' [19].

Zahlreiche Anhänger bestrebten sich zu erweisen, was Mosheim behauptet hatte. Brucker vor Allen in seiner wahrhaft gelehrten **historia critica philosophiae** suchte nach Bestimmtheit, nach festem Gehalte, aber ohne Erfolg [20]. Buhle, der nüchterne, rationalistische Kenner der alten Philosophie, spricht von einem zoroastrischen 'Institute' für Weltweisheit [21], und noch in neuester Zeit kehrt die Mosheim'sche Hypothese, wenn auch vielfach modificirt und oft mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit begründet, wieder. Man flüchtete, um sie zu stützen, zu fast allen Culturvölkern des Alterthums, um welche Sage oder Geschichte den Schimmer alter Weisheit gebreitet haben [22].

Für die Einwirkung des Parsismus auf die jüdischen Hellenisten plädiren Horn [23], Buhle [24] und in neuester Zeit Hilgen-

feld [25]; Indien sei der Ursitz der jüdisch-alexandrinischen Weisheit, so behaupten Isaak Jakob Schmidt [26] und von Bohlen [27]; Aegypten, das Land der Mumien und des Thierdienstes, soll einen bedeutenden Einfluß auf die Lehren Philo's ausgeübt haben nach der Ansicht Horn's und Anderer [28]; chaldäische Elemente findet in den Philonischen Schriften Plank [29]; selbst China ist man geneigt, als Mutterland alexandrinischer Lehren anzusehen [30]: zuletzt ist die Kabbala, als uralte traditionelle Weisheit der Juden, zur Grundlage des philonischen Systems gemacht worden [31]. Damit war man denn glücklich so weit gekommen, Erscheinungen des ersten aus Bewegungen des neunten oder dreizehnten Jahrhunderts erklärt, das Kind zur Großmutter der Mutter gemacht zu haben.

Diesen zum Theil recht wunderlichen Theorien gegenüber fehlte es zum Glück nicht an nüchternen Stimmen. Es ist das Verdienst Tittmann's [32], früh eine Menge von Instanzen gegen die Mosheim-Brucker'sche Theorie ins Feld geführt zu haben. Sodann haben Meiners [33], Tiedemann [34] und am gründlichsten Georgii [35] in einer trefflichen, jedoch nicht ganz vorurtheilsfreien Abhandlung darauf hingewiesen, daß, wenn auch manche Lehren aus dem Dunkel der Tempel des Orientes auf die Völkermärkte der hellenistischen Städte sich mögen verirrt haben, durch vage Begriffe von einem specifisch orientalischen 'Emanatismus, Dualismus, Intellectualphilosophie' [36] und durch bloße Zusammenstellung zufälliger Einzelheiten nimmermehr der Beweis dafür geführt werden könne, daß die Grundlage der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie irgend wo anders als bei Griechen und Juden und in ihren allgemein zugänglichen, nichts weniger als geheimen Lehren und Schriften zu suchen sei.

Doch als die Mosheim'sche Hypothese von der Mehrzahl der Forscher längst aufgegeben war, konnte die rechte Anschauung und die rechte Behandlungsweise unseres Gegenstandes noch immer nicht Platz greifen. Man hielt sich an Aeußerlichkeiten; man

verglich einzelne griechische, jüdische, christliche Lehren: eine eingehende, systematische Darstellung des geschichtlichen Verlaufes einer geschichtlich so bedeutsamen Bewegung war von Niemandem versucht worden; denn Stahl's Versuch, einen Lehrbegriff Philo's zu schreiben [37], genügt selbst den bescheidensten Ansprüchen nicht — weder denen des Theologen, noch denen des Philosophen.

Da, im Anfange der dreißiger Jahre, unternahm es A. F. Gfrörer, eine Darstellung der jüdischen Theosophie, wie er sie nannte, zu geben, und er hat sie gegeben mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn, aber zugleich mit Vorurtheilen gar schlimmer Art und mit nicht ganz genügender Vorbereitung zu dem äußerst schwierigen Unternehmen.

Ich habe kein Recht, an dieser Stätte auf alle inneren Mängel des Gfrörer'schen Werkes hinzuweisen, auf seine flüchtige Auffassung — mit der ein prickelnd lebhafter Stil nicht versöhnen kann —, auf seinen Mangel an kritischem Sinn, der die gröbsten Abschreibersünden für gute alte Wahrheit nimmt, auf den Leichtsinn, der bei der Darstellung des philonischen Systems die äußerst wichtigen, von Aucher entdeckten Schriften gänzlich übersieht [38]: hier kommt es mir nur darauf an, den Standpunkt anzugeben, von dem aus er urtheilt, der ihn das Ganze dieser Bewegungen in durchaus falschem Lichte zeigt. Sein Standpunkt ist der eines kleinlichen Pragmatismus, dem der Sinn für die geschichtliche Nothwendigkeit der Ereignisse fehlt, der mit der hölzernen Elle eines anspruchsvollen Rationalismus die Erscheinungen der alten Zeit zu messen wagt, der vergißt, daß auch der Irrthum seine Berechtigung haben kann.

In der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie erblickt er ein Gewebe von eitel Trug und Thorheit; das Philonische System zerbröckelt ihm unter der Hand zu einem Gerölle von Widersprüchen und Seltsamkeiten, in denen herumzuwühlen eigentlich nur Curiositätenkrämer ein Interesse finden sollten. Philo ist ihm ein schreibseliger Mann, der eine tüchtige Portion Eitel-

keit besaß; Philo gefällt sich in mystischen Ausdrücken, weil ihr hochklingender Laut seinem Leserkreise imponirte und der eigenen Selbstgefälligkeit schmeichelte. Das sind Urtheile, die vielfach den unbefangenen Leser abstoßen, zumal da auch über Philo's geistige Begabung nach willkührlich gewählten Kriterien abgeurtheilt wird [39].

Das Wesen der philonischen Allegorien ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen. Mit plumper Hand prüft er das feine Gewebe nach seiner logischen und philosophischen Haltbarkeit, anstatt den Fäden nachzuspüren, aus denen Geschichte, Glaube und Illusion es gewoben haben, und wenn es unter der Last seiner gewichtigen Einwendungen zerreißt, dann triumphirt er über die Thorheit, über den Wahnwitz der jüdischen Theosophen mit den unwürdigen Worten: **Though this be madness, yet there's method in it** [40]. Da mag man denn freilich sich daran erinnern, daß dies die Worte des Pedanten Polonius sind, der mit ihnen zeigt, wie wenig er Hamlet's wahre Gedanken unter der wunderlichen Hülle herauszufinden vermag.

Schwerer noch wiegt ein anderer Fehler der Gfrörer'schen Darstellung, ein Fehler, den in seiner ganzen Blöße schon der Titel des Werkes erkennen läßt. Dieser lautet: 'Kritische Geschichte des Urchristenthums. Erster Band. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie oder vom Einflusse der jüdisch-aegyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments' [41]. Dieser Titel zeigt, daß es dem Verfasser gar nicht um die jüdische Religionsphilosophie als solche zu thun ist; nein, die ganze, große Bewegung hat für ihn bloß ein Interesse, insofern sie dazu dient, ein später Gewordenes zu erklären, die Abhängigkeit des Christenthums von der 'jüdischen Theosophie' zu erweisen.

Das gesteht er selber noch bestimmter ein in der Vorrede, die er der ersten Auflage seines Buches vorgesetzt hat [42]. Nun stand aber Gfrörer, als er sein Werk schrieb, dem Christenthum noch ziemlich feindlich gegenüber. Es ist ihm eine Institution gegründet durch 'die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft',

erhalten durch 'die Furcht vor demselben' und fortdauernd in der Gegenwart durch 'die Kraft der Gewohnheit'[43]. Die Tendenz, dem Christenthum den letzten Rest seiner Originalität zu rauben, ist es, die ihn zu den 'Alexandrinern' geführt hat. Gern wird darum jede Gelegenheit benutzt, diesen, den Vätern des Christenthums, Eines zu versetzen; denn natürlich, je schlechter der Stamm, desto schlechter die Frucht, die auf ihm gewachsen ist.

Eine wahrhaft gründliche Auffassung aber kann man von Niemandem erhoffen, dem eine geschichtliche Erscheinung nicht in ihrer eigenthümlichen Gestalt, nicht um ihrer selbst willen Interesse einflößt, der sie vielmehr einem fremden, ihr gleichgiltigen Zweck unterordnet und ihre Erforschung zu seinen, gleichviel ob berechtigten ob verwerflichen Tendenzen benutzt.

Wie wahr es daher auch ist, daß die jüdische Religionsphilosophie manchen christlichen Lehren als Ausgangspunkt gedient hat, betrachtet man jene bloß durch die Brille der späteren, gänzlich von jenem Ausgangspunkte abschweifenden Dogmen, so wird man nimmer zu einer gerechten Würdigung derselben gelangen. Im Grunde steht daher Gfrörer noch auf dem oft verspotteten Standpunkte der alten Väter. Beiden sind die jüdischen Hellenisten halbe oder ganze Christen. Nur daß bei Gfrörer bewußte Tendenz ist, was bei den **patres** naiver Glaube war.

Manche Fehler Gfrörer's vermieden, oder nach Vermeidung derselben wenigstens gestrebt zu haben, ist das Verdienst Dähne's in seiner 'geschichtlichen Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie'. Mit weiser Behutsamkeit werden gar viele Punkte erläutert, die eine ziemlich oberflächliche Behandlung bei Gfrörer gefunden hatten. Wohlthuend berührt den Freund der Geschichte eine entschieden ausgesprochene, wenn auch schlecht bewahrte Achtung vor dem Gegenstande. Dähne sucht nicht nach Widersprüchen und Ungereimtheiten, die Gfrörer auf Tritt und Schritt bei den 'alexandrinischen Theosophen' findet und mit einer Art von Wollust vorzeigt. Freilich fehlen Dähne auch die

glänzenden Vorzüge der Gfrörer'schen Darstellung, der funkelnde Ausdruck, die anregenden Seitenblicke in Vergangenheit und Zukunft des jüdischen Hellenismus und im Grunde folgt er seinem Vorgänger in den Hauptzügen der Auffassung entschiedener, als der leidenschaftlich bittere Ton der Polemik, den er häufiger als billig gegen Gfrörer anschlägt, erwarten lassen sollte.

Auch bei ihm schrumpfen große, geschichtliche Kräfte zu mageren subjectiven Motiven ein. Der 'heiße Himmel Alexandria's' und 'das Phlegma Philos' [44], der Gegensatz eines superstitiösen jüdischen und philosophisch-hellenischen Gottesbegriffes, dazu die Einwirkung eines unbekannten 'Urhebers der jüdischen Religionsphilosophie' [45] — das sind für Dähne wesentliche Momente für die Erklärung der Grundlagen des 'jüdischen Alexandrinismus'.

Das würde vermieden worden sein, wenn sich Dähne einen richtigen Begriff von Religionsphilosophie überhaupt und von jüdischer Religionsphilosophie insbesondere zu bilden gesucht hätte, ehe er an die 'geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie' ging. Wer dergleichen Motive gelten läßt, wie die oben angeführten, der weiß nicht, daß in jeder Religion eine Zeit eintritt, in welcher der Geist sich über die Stufe des naiv kindlichen Glaubens, der unmittelbaren, unbefangenen Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Religion erhebt, selbständig nach ihren Grundlagen fragt und ihre Lehren mit den Ergebnissen freier philosophischer Forschung vergleicht. Dähne scheint es nicht zu beachten, daß eine innere Nothwendigkeit auch die jüdische Religion zwang, eine Religionsphilosophie zu erzeugen, als sie in der Berührung mit griechischer Philosophie ihre Unbefangenheit verloren hatte. Das war um so nothwendiger, als griechische Philosophie und griechisches Denken überhaupt gleichsam die geistige Atmosphäre der jüdischen Hellenisten bildete, die in ihr eigenes innerstes Wesen eindrang, die sich ausgleichen mußte mit der so ganz verschiedenen Heimathluft, aus der sie kamen. Hier nun im Einzelnen eine bestimmte Lehre als den

Quellpunkt dieser gewaltigen Strömung angeben, klimatische Verhältnisse als Erzeuger, einen einzelnen Mann als den Erfinder dieser Religionsphilosophie anzusehen, das ist ebenso verkehrt, wie Gfrörer's Declamationen gegen die Eitelkeit Philo's, gegen den Wahnglauben der Alexandriner, gegen die Heuchelei und Betrügerei der Hellenisten.

Aber auch in diese Wege folgt Dähne seinem heftig bekämpften Vorgänger. Die jüdischen Religionsphilosophen haben nach Dähne ein klares Bewußtsein des unauflöslichen Zwiespaltes, in dem sich Religion und Philosophie befanden und suchen diesen Zwiespalt, bloß um den Schein zu wahren, künstlich zu verdecken. 'Die Tendenz ihres Standpunktes ist eine etwas trügerische', sagt Dähne[46], 'ihr sittliches Zartgefühl abgestumpft, sie bringen nicht in Anschlag, daß sie durch die Annahme einer doctrinalen, sichtlich lügenhaften Anbequemung der heiligen Verfasser des A. T. an die Schwächen Anderer so ganz die zärtere Achtung und Scheu vor der sittlichen Makellosigkeit derselben aufgaben'. Heuchelei wittert Dähne sogut bei den Uebersetzern der **LXX** wie in den Schriften Philo's. Der aber ist nicht im Stande, eine Geschichte dieser Zeit zu schreiben, der, wenn er auch nur Eine Schrift Philo's gelesen hat, das kindlich reine Gemüth dieses Mannes eines absichtlichen Betruges für fähig halten kann.

Wie Gfrörer schreitet auch Dähne von Philo rückwärts in die vor ihm liegende Zeit des jüdischen Hellenismus und modelt nach diesem Einen Manne und seinen Lehren Alles, was von Philosophen und Philosophemen sich bei jüdischen Hellenisten findet. Wie für Gfrörer, so ist auch für Dähne das Christenthum der Hafen, dem er gleich beim Auslaufen mit vollen Segeln zusteuert[47]. So brauche ich denn wohl Nichts hinzuzufügen, um die Behauptung wagen zu dürfen, daß auch in Dähne die jüdische Religionsphilosophie einen unparteiischen, competenten Richter nicht gefunden hat.

Selbständige, ausführliche Darstellungen unseres Gegenstan-

des sind außer der Gfrörer-Dähne'schen nicht geschrieben worden. Gestatten Sie mir daher nur noch einige Worte über die Stellung zu sagen, welche in den das Ganze der griechischen Philosophie umspannenden Werken Ritter's und Zeller's unseren jüdischen, philosophischen Freunden eingeräumt worden ist.

Ritter kommt von vorn herein mit Vorurtheilen zu der jüdischen Religionsphilosophie. Mit dem wuchtigen Maßstabe der Klassicität in der Hand, tritt er an die nacharistotelischen Erscheinungen der philosophischen Geschichte Griechenlands heran. Was nicht an Plato und Aristoteles hinaufreicht, das ist unklassisch, Product des Verfalles, Zeichen der absoluten Schwäche des speculirenden Menschengeistes. Kaum brauchen wir daher zu fragen, welches Urtheil die eklektische, jüdische Philosophie trifft[48], da selbst die originellen Schöpfungen der griechischen Philosophie dem verdammenden Spruche nicht entgehen und weder die Geistesfreiheit und die rücksichtslose Entschiedenheit, noch die gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung dieser Erscheinungen sie zu schützen vermag.

Die beste Darstellung der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie ist die von Zeller in seinem großen Geschichtswerke entworfene. Sie ist zugleich die klarste und die gründlichste aller bis heute erschienenen. Aber frei von Mängeln ist sie nicht und ein treues Bild dieser großen Bewegungen liefert sie nicht, kann sie nicht liefern. Ich darf auch hier nur Vereinzeltes zu kurzer Besprechung herausheben.

Zeller, obgleich theologisch gebildet, wie keiner seiner Vorgänger, ist doch des Hebräischen zu wenig kundig, um die Beziehungen zu verstehen und zu würdigen, die den jüdischen Hellenismus an das biblische und nachbiblische Judenthum so innig knüpfen, die selbst den Talmud und die Midraschim mit den Schriften der hellenistischen Theologen verbinden. Der Fäden aber, die von Palästina nach den hellenistischen Städten und rückwärts laufen, sind so viele, daß, wer sie nicht aufzusuchen gewillt oder vermögend ist, die religionsphilosophische Litteratur

selbst nur wie in einem Dämmerlichte zu erblicken vermag. Ein Beispiel, aus einer Fülle von Belegen herausgegriffen, mag das erweisen.

Vor einer langen Reihe von Jahren hat Frankel den durchaus nationalen Ursprung der Essäer, ihre vollkommen jüdischen Tendenzen in überzeugender Weise nachgewiesen [49]. Da diese Abhandlungen für Männer geschrieben sind, die der talmudischen Litteratur einigermaßen kundig sind, haben christliche Gelehrte sie weder verstanden noch gewürdigt und so sind denn der verschiedensten Theorien über diese Secte seit jener Zeit nicht weniger geworden. Zeller selbst hat — wie er offen eingesteht [50] — diese Abhandlungen gar nicht gelesen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, die Essäer noch immer bei ihm als Neu-Pythagoreer auftreten zu sehen.

Ebenso unklar oder vielmehr unbekannt sind ihm, wie allen anderen christlichen Forschern die Beziehungen, die zwischen Philo und der Midraschlitteratur obwalten und die von Keinem in ihrer ganzen Wichtigkeit erkannt werden können, der nicht aus den Quellen selbst, sondern aus trüben Kanälen seine Kunde jüdischer Dinge schöpfen muß.

Noch eines andern Punktes muß gedacht werden. Zeller so gut wie Ritter und Tennemann — dessen ungründliche Darstellung hier füglich unberücksichtigt bleiben darf — schreiben Geschichten der Philosophie. Aber nicht in einer Geschichte der Philosophie ist der Ort, an dem Philo's volle Bedeutung gewürdigt werden kann. Philo ist freilich Philosoph, aber zunächst ist er in den uns vorliegenden Schriften Exeget der heiligen Schriften. Sein Werth für uns, der Mittelpunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit und sicherlich seiner geistigen Bestrebungen wird aus einer Darstellung seines philosophischen Systems ebenso wenig begriffen, wie die Bedeutung Cicero's in der römischen Litteratur aus seinen philosophischen Stümpereien. Es ist daher nur der **dimidiatus Philo**, der uns in den gegenwärtigen Bearbeitungen seines Systems

entgegentritt; denn auch Gfrörer und Dähne leisten nach dieser Seite so gut wie Nichts.

Wir bedürfen keiner weiteren Beweise. Wir brauchen auch nicht die gänzlich ungenügenden französischen Arbeiten von **Matter** bis auf **Delaunay** zu durchmustern, um sagen zu dürfen, daß eine, nach allen Seiten befriedigende Darstellung der jüdisch-hellenistischen Theologie bis heute nicht geschrieben worden ist. Noch sind nicht die Balken zu dem Gebäude gezimmert, das man in voreiliger Hast und nach falschem Plane mehr als Einmal hat errichten wollen. Es fehlen uns noch immer Texte der jüdischen Hellenisten in einigermaßen würdiger Gestalt. Es fehlen uns Monographien über bedeutsame Fragen. Fast gänzlich unbekannt ist das Verhältniß zwischen dem hellenistisch-philosophischen und dem national-jüdischen Schriftthume.

Freilich sind besonders in neuerer Zeit manche schätzbaren Vorarbeiten geliefert worden und es hieße Ihre Geduld länger, als entschuldbar ist, ermüden, wollte ich auch nur aufzählen, was in Deutschland seit etwa vierzig Jahren auf unserem Gebiete gearbeitet worden ist. Nur das Bekenntniß muß wiederum ausgesprochen werden, daß fast Alles, was gethan ist, von Christen im Dienste des Christenthums gethan ist. Nur einzelne Partien haben von jüdischer Seite eingehende und gerechte Würdigung gefunden. Sie erlassen mir eine Beurtheilung dieser Leistungen, die im eigentlichen Sinne eine **oratio pro domo** sein müßte; denn sie sind zum großen Theile von diesem Hause, dem jüdisch-theologischen Seminar ausgegangen.

M. H.! Die Geschichtsforschung verlangt von ihren Freunden keine bestimmte Religion. Die Wissenschaft fragt nicht nach einem Glaubensbekenntniß. Sehen wir aber, wie man bis in die neueste Zeit hinein die Religionsphilosophie des jüdischen Hellenismus bloß um einer späteren Erscheinung, bloß um des Christenthums willen existiren ließ, wie Vorurtheile der verschiedensten Art dem Geschichtschreiber jüdischer Dinge die Hand führ-

ten, wie Unterschätzung oder gänzliche Unbekanntschaft mit den echt jüdischen Elementen der jüdisch-hellenistischen Theologie selbst vorurtheilsfreie Forscher auf falsche Wege leiteten, so müssen wir von uns selbst verlangen, daß der alte juristische Grundsatz, daß man nur von seines Gleichen gerichtet werden könne, endlich auch auf die jüdischen Hellenisten angewendet werde. Denn Irrthümer und Mißverständnisse sind unvermeidlich, solange nicht die zu eingehender Darstellung das Wort ergreifen, denen eine unbefangene Würdigung jüdischen Schriftthums leichter, die einschlägige, umfangreiche hebräische Litteratur zugänglicher, das Verständniß für echt jüdische Bestrebungen, ich möchte sagen, angeboren ist.

M. H.! Im alten Griechenland galt die schöne Sitte, daß der Freund dem scheidenden Freunde die Hälfte irgend eines Gegenstandes mit auf den Weg gab, auf daß die zusammenpassenden Theile Zeichen und Zeugen des Bündnisses für alle Zeit seien. Von den zwei Hälften einer schweren Aufgabe hab' ich die leichtere, unbedeutendere für mich genommen, indem ich darzulegen versuchte, wie sehr die Religionsphilosophie der jüdischen Hellenisten noch der Förderung und der Pflege, Ihrer Förderung und Ihrer Pflege, bedürfe. Die unendlich gewichtigere Hälfte ist noch übrig: die Darstellung dieser religionsphilosophischen Bewegungen selbst in ihrem Werthe und in ihren Irrthümern, ohne Haß, aber mit einiger Liebe, ohne Vorurtheile, aber mit den Hilfsmitteln und den strengen Forderungen unserer Zeit.

Sollte dereinst die Hälfte der Hälfte sich fügen: sollte es mir gelungen sein, dem verstoßenen und verkannten Kinde der jüdischen Litteratur Ihre Theilnahme zuzuwenden, so würde ich glauben dürfen, daß Sie, meine Herren, diese anspruchslosen Worte als ein Ihrer nicht unwerthes *σύμβολον* unserer Freundschaft gern empfangen haben.

[1] Nachmanides' Einleitung zum Pentateuchcommentar.

[2] Isidorus Pelusiota epp. II, 143.

[3] Eusebius hist. eccl. II, 17. Hieronymus catal. scr. eccl. s. v. Philo Photius cod. 105.

[4] Eusebius daſ. Hieronymus daſ. Suidas s. v. *Θεός, Θεραπευταί, Φίλων.*

[5] Eusebius praep. evang. VII, 13. 14. XI, 15.

[6] Belege für das hier Ausgesprochene liefern Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Eusebius und andere Kirchenväter in reicher Auswahl.

[7] Pseudo-Rabanus epist. c. 24 in Chifflet scriptt. vett. quinque opuscula.

[8] Brief eines Ungenannten in Martene et Durand thesaurus I p. 488.

[9] Honorius von Autun gemma animae in bibl. max. PP. vol. XX p. 1128. Vgl. denſ. de scriptt. eccl. daſ. p. 1028. Salomo erkennt er die Sapienz zu gemma daſ. p. 1128.

[10] Christianus Druthmar expositio in Mattheum c. 1. Ausnahmsweise ſei dieſe letztere Stelle hier mitgetheilt: Logica (invenitur) in canticis canticorum, quia omnia quae ibi dicuntur super sponsum et super sponsam, super dominum et super ecclesiam ejus rationabiliter et per logicam interpretantur.

[11] Man ſehe P. Bayle, dictionnaire s. v. Adam Rot. D. und K; Anderes bei Buddeus introductio ad hist. philos. Ebraeorum § 1.

[12] Buddeus daſ.; F. A. Walther, Geſchichte der Weltweisheit der alten Hebräer an den betreffenden Stellen.

[13] De verit. relig. Christ. V § 21.

[14] De theol. dogmat. II, 1 de trinit. c. 2 p. 19. Anders bei Mosheim zu Cudworth syst. int. I, 831.

[15] Philonis opp. I praef. p. XIV.

[16] Eine Sammlung der einſchlägigen Streitſchriften giebt Rhenferd dissertatt. philol. theol. de stylo N. T. Anderes bei Winer, Grammatik des neuteſtam. Sprachidioms § 1.

[17] Aus der unüberſehbaren Menge von Belegſtellen ſei nur herausgehoben Megasthenes bei Clem. Alex. Strom I p. 360. Hecat. Abd. bei Müller fragm. hist. Gr. II p. 385 Diog. Laert. IX, 61. Klearchus bei Josephus c. Ap. I, 22. Plinius hist. nat. XXX, 1. Eunapius ed. Heidelb. p. 61. Porphyr. vita Plot. c. 16.

[18] De causis supp. libr. etc. in dissertatt. ad histor. eccl. pertin. 1 p. 223 f. und an vielen anderen Stellen ſeiner zahlreichen Werke. Lehrreich iſt ſeine kleine Abhandlung über Philo in annotatt. ad Cudw. syst. int. 1 p. 928 ff.

[19] Werke zur Religion und Theologie VI, 206. 215.

[20] II, 1 p. 639 ff.

[21] Lehrbuch der Geſch. IV p. 82.

[22] S. Großmann Quaestt. Philon. 1 p. 52 ff.; Georgii in der Zeitschrift für histor. Theologie 1839, Heft 3 p. 1 ff.

[23] Biblische Gnosis p. 192 f. 327 f.

[24] A. a. O. p. 73 ff.

[25] In der Zeitschrift für wissensch. Theol. Bd. III, p. 358 ff., X p. 99 ff.

[26] Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren u. s. w. p. 14 f.

[27] Das alte Indien 1 p. 61 f. 369 f.

[28] Horn a. a. O. p. 387; Großmann a. a. O. p. 55 f.

[29] Comment. de princ. et causis interpr. Philon. alleg. p. 10.

[30] Großmann a. a. O. p. 53.

[31] Großmann a. a. O. p. 57; de Jud. disc. arcani II p. 3 f., 23 f. Von Früheren sei nur Brucker genannt a. a. O. p. 945. 966; der im Abschnitte de Philos. Jud. Cabbal. p. 916 ff. noch Andere nennt.

[32] De vestigg. Gnost. in N. T. frustra quaesitis.

[33] Grundriß der Gesch. der Weltweisheit p. 169 f.

[34] Geist der speculativen Philos. III p. 98 f.

[35] Gfrörer a. a. O. p. 33 f.

[36] Kritische Geschichte des Urchristenthums I^2 71.

[37] In Eichhorn's Bibl. Bd. IV. p. 771 ff.

[38] Die versuchte Rechtfertigung dieses Verfahrens 1^2 p. LXX IV wird Niemanden befriedigen.

[39] z. B. 1^2 40. 104.

[40] 1^2 134.

[41] In der zweiten Auflage ist dieser gar zu verfänglich klingende Zusatz fortgelassen worden.

[42] 1^2 p. LXXI f.

[43] 1^2 p. L.

[44] 1, 102.

[45] 1, 103.

[46] 1, 51. 81.

[47] Vorrede p. II.

[48] Man sehe die Urtheile über Philo IV^2 444 f. 447. 449. 457 f. 494.

[49] Zeitschrift III p. 441 ff. Monatsschrift II, 30 ff.

[50] Geschichte III, 2^2 234.

Druckfehler.

Seite 2 Zeile 14 v. oben lies: zu erwärmen, statt erwärmen. Zeile 12 v. u. lies: den Jünger, statt den Jüngern. Zeile 10 v. u. lies: sich, statt sie. S. 4 Z. 7 v. u. lies: angeeignet habe, statt angeeignet. S. 8 Z. 6 v. o. lies: Amuleten, statt Amulete. Z. 8. v. u. lies: in Dunkel, statt im Dunkel. S. 9. Z. 18 v. o. lies: den älteren Juden, statt die älteren Juden. S. 10 Z. 18 v. o. lies: daß sich ihm, statt daß sich.

Druck von B. L. Monasch & Co. in Krotoschin.

משרד הדתות ירושלים
ספרי פולין מתנת י. נהרי